آراء الكلابية العقدية

وأثرها في الأشعرية
في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

هدى بنت ناصر بن محمد الشلالي

مكتبة الرشد
الرياض

أصل هذا الكتاب، رسالة علمية، تقدمت بها الباحثة، لنيل درجة الماجستير إلى جامعة الملك سعود.

١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠م

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

* المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز
ص ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١
فاكس ٤٥٧٣٣٨١

* فرع مكة المكرمة: ـ هاتف ٥٥٨٥٤٠١ ـ ٥٥٨٣٥٠٦
* فرع المدينة المنورة: ـ شارع أبي ذر الغفاري ـ هاتف ٨٣٤٠٦٠٠
* فرع القصيم بريدة طريق المدينة ـ هاتف ٣٢٤٢٢١٤
* فرع أبها: ـ شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧
* فرع الدمام: ـ شارع ابن خلدون ـ هاتف ٨٢٨٢١٥٧


آراء الكلابية العقدية



ح مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ، ١٤٢٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الشلالي ، هدى ناصر محمد

آراء الكلابية العقدية وأثرها في ألا شعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.ـ الرياض.

... ص ؛ .. سم

ردمك : ٦-١١٩-٠١-٩٩٦٠

١- العقيدة الإسلامية ٢- أهل السنة ٣- ألا شعرية (فرقة إسلامية) أ- العنوان

ديوي ٢٤٠ ٢٠/١٣٠٣

رقم الإيداع : ٢٠/١٣٠٣

ردمـك : ٤-١١٩-٠١-٩٩٦٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾ ﴾[3].

وبعد لقد أكرم الله عباده المسلمين بأن أنزل عليهم دين الإسلام، وأتمه وأكمله وأمرهم بالاعتصام بحبله والتمسك به، قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٢) سورة النساء، الآية ١.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٠ ـ ٧١.

﴿ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾[1] وأمرهم باتباع نهجه وعدم الخروج عنه قال تعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾[2].

لذا فالواجب على المسلم التمسك بهذا الدين والرجوع إليه في كل أمر وبالأخص أمور العقيدة التي لا مجال فيها للرأي أو الاجتهاد.

ومع ذلك وجدت فرق تعتمد على العقل في العقيدة كالمعتزلة، وفرق تعتمد على العقل ثم النقل كالأشاعرة.

ولبيان أسلاف الأشاعرة الذين هم الكلابية وأثرهم على الأشاعرة قمت بعمل هذا البحث.

أهمية الموضوع:

نال هذا الموضوع أهميته من عدة نواحي:

١ ـ إن الكلابية فرقة لم يتسن لها الاشتهار كغيرها من الفرق علماً أن لها دوراً كبيراً في الفكر الإسلامي ذلك أنها دافعت عن العقيدة الإسلامية ضد المعتقدات المنحرفة الدخيلة عليها ولكن على قواعد كلامية عقلية الأمر الذي كان له أثر في القرب أو البعد عن المنهج الإسلامي الذي يعتمد على النقل الذي لا يعارض العقل.

٢ ـ إن هذه الفرقة أوجدت أقوالاً في الاعتقاد نتيجة لاعتمادها على المنهج العقلي الكلامي لم يسبقها في هذه الأقوال أحد، فكان جدير أن تنسب إليهم هذه الأقوال مثل القول بالكلام النفسي، فكان هذا البحث محاولة لمعرفة مسائل الاعتقاد عندهم والأمور التي أحدثوها.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

٣ ـ نتج عن ظهور هذه المدرسة أن تأثر بها من أتى بعدها كالأشعرية فكان لا بد من معرفة آثارها الاعتقادية في المذهب الأشعري.

٤ ـ معرفة موقف السلف من الأمور التي خالف فيها الكلابية.

منهج البحث:

هو اتباع المنهج الاستقرائي التحليلي وجمع المادة العلمية من الكتب الخاصة بذلك، مع الالتزام بالموضوعية.

وقد اشتملت خطة البحث بعد المقدمة على تمهيد. وقد كان بعنوان: المدخل إلى علم الكلام واشتمل على تعريفه وبيان أسماء هذا العلم وأهم موضوعاته وكذلك ظهور الفرق ونشأة وتطور علم الكلام منذ عصر الرسول ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين ثم في العصر الأموي والعصر العباسي. موضحة عوامل نشأة علم الكلام مع سرد أقوال من استحسن الخوض في علم الكلام ومن ذم ذلك من العلماء.

وأما **الفصل الأول**: فهو عبارة عن عرض تاريخي وترجمة للأعلام مبتدأة بأهم أعلام الكلابية، حيث كان:

ـ المبحث الأول: لعبد الله بن كلاب.

ـ المبحث الثاني: للحارث المحاسبي.

ـ المبحث الثالث: لأبي العباس القلانسي.

ـ المبحث الرابع: لأبي علي الثقفي.

ـ المبحث الخامس: لأبي بكر الصبغي.

والهدف من هذه التراجم هو معرفة الشخصية عن قرب ومعرفة الحالة التاريخية التي كانت تعيشها لمعرفة الدافع لظهور هذه الشخصيات وتميزها عن غيرها وقد صادفت في هذه المباحث صعوبة قلة المراجع عنهم فهي عبارة عن

شذرات تقريباً مكررة عند البعض خاصة القلانسي الذي لم أجد ترجمة له تفي بمعرفة القليل عن شخصيته وإن كانت آراؤه منتشرة في كتاب أصول الدين للبغدادي، أو متفرقة في فتاوى ابن تيمية وغيره.

أما الفصل الثاني: فهو بعنوان أهم آراء الكلابية في الصفات. ويعتبر هذا الفصل أهم الفصول وأضخمها وذلك لأن معظم أقوال الكلابية تدور حول الصفات بين نفي وإثبات ورد على المخالفين، فجاء هذا الفصل مفصلاً لقولهم مع ملاحظة صعوبة الرجوع إلى مصادر الكلابية الأساسية حيث لم يكن لها كتب مستقلة في الوقت الحاضر فكان اعتمادي بعد الله على كتاب الحارث المحاسبي «العقل وفهم القرآن» الذي حققه حسين قوتلي ثم على أقوال الكلابية المنتشرة، إما في كتب الأشاعرة ككتاب الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين وأصول الدين للبغدادي ونهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني وغيرها، وإما في كتب ابن تيمية الذي نقل أقوالهم مفصلة.

وقد اشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث هي:

- المبحث الأول: في بيان معنى الصفة لغة واصطلاحاً مع بيان الأسماء الحسنى والصفات العلا والفرق بينهما موضحة كذلك العلاقة بين الصفات والذات.
- المبحث الثاني: في الصفات الذاتية ومنها صفات المعاني، وفي الصفات الفعلية الاختيارية، وفي الصفات الخبرية عند الكلابية.
- المبحث الثالث: أثر الآراء الكلابية في الصفات عند الأشاعرة.
- المبحث الرابع: وهو موقف السلف من آراء الكلابية في مسألة الصفات ويلاحظ في هذا المبحث كثرة الرجوع إلى أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية مع إيراد أقوال العلماء السابقين واللاحقين ولكن سبب كثرة رجوعي إليه أنه استفاض في عرض أقوالهم وكذلك في الرد عليهم أكثر ممن قبله، كذلك اعتمد عليه في الرد معظم من أتى بعده.

الفصل الثالث: وهو بعنوان أهم آراء الكلابية في القضاء والقدر وهذا الفصل والذي يليه لم يحملا آراء كثيرة عن الكلابية لأن معظم آرائهم كانت حول الصفات وأحكامها كما ذكرت، وقد اشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

- المبحث الأول: وهو عن نشأة القول في القدر في الإسلام مع بيان مراتب القدر عند أهل السنة.
- المبحث الثاني: قول الكلابية في القضاء والقدر.
- المبحث الثالث: وهو حول مسائل تتعلق بالقدر بشكل عام وتوضيح هذه المسائل علماً أنه ليس شرطاً أن يكون للكلابية قولٌ في كل مسألة إنما هو لتوضيح هذه المسائل وأقوال الفرق فيها فجاء بشكل عرض تاريخي لهذه المسائل مع بيان موقف السلف منها في المبحث الخامس.
- المبحث الرابع: كان حول أثر الآراء الكلابية عند الأشاعرة.
- المبحث الخامس: هو بيان موقف السلف من الآراء الكلابية في مسائل القضاء والقدر.

أما **الفصل الرابع**: فهو بعنوان آراء الكلابية في مسائل الإيمان وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: كان عن بداية ظهور الخلاف في مسمى الإيمان وأسبابه.
- المبحث الثاني: ويشتمل على خمسة مسائل هي:
  - تعريف الإيمان وحقيقته.
  - دخول الأعمال في مسمى الإيمان.
  - الاستثناء في الإيمان.
  - حكم إيمان المقلد.
  - حكم مرتكب الكبيرة.

ـ المبحث الثالث: أثر هذه الآراء عند الأشاعرة.

ـ المبحث الرابع: موقف السلف من آراء الكلابية في مسائل الإيمان.

ثم **الخاتمة** التي فيها عرض لأهم نتائج البحث.

ثم **المراجع** والفهارس.

ولا يسعني في ختام هذا البحث إلا أن أشكر الله عزّ وجل على ما يسّر لي وأعانني على إتمامه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة الملك سعود التي أتاحت لي هذه الفرصة وأخص قسم الثقافة الإسلامية ممثلاً بأعضائه الكرام.

ثم أتقدم بالشكر لحضرة أ. د. شوقي إبراهيم علي عبد الله المشرف على هذه الرسالة والذي لم يدخر جهداً في المساعدة والعون والتشجيع.

كما أتقدم بالشكر الذي ليس له حدود لأعز إنسان في الوجود والتي لم يفارقني دعاؤها لحظة، والدتي أطال الله عمرها وكذا أبنائي وابنة أخي.

كما أشكر كل من ساعدني بالدعم الفكري أو الإرشادي أو الدعاء من أساتذتي الكرام وغيرهم الذين لم يبخلوا يوماً بشيء بل كانوا دوماً رمز العطاء.

كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة والذين تفضلوا مشكورين بالموافقة على مناقشة هذا البحث وبيان الملاحظات الواردة فيه.

فشكر الله للجميع سعيهم وأجزل لهم الأجر والمثوبة، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيـد

المدخل إلى علم الكلام

عند دراسة نشأة علم الكلام وتاريخ ظهوره، لا بد في البداية أن نبرز ماهية هذا العلم، ومعرفة أسمائه وموضوعاته، ثم دراسة هذه النشأة وما خالطها من عوامل تسببت في وجوده.

تعريف علم الكلام:

لعلم الكلام تعاريف متعددة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ **تعريف الفارابي**(١): «أنه ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»(٢).

٢ ـ **تعريف الغزالي**(٣): «علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها

---

(١) الفارابي هو محمد بن أوزلغ بن طرخان ولد سنة ٢٥٧ هـ، وتوفي سنة ٣٣٩ هـ، من الفلاسفة صاحب نظرية النبوة المبتدعة، وكتاب المدينة الفاضلة، في ترجمته. انظر وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٢، ص ١٠٠.

(٢) إحصاء العلوم للفارابي، ص ٦٩ ـ ٧٠، تحقيق د. عثمان أمين، ط ٣، ١٩٦٨ م، مكتبة الأنجلو.

(٣) الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي الغزالي ولد بمدينة طوس سنة ٤٥٠ هـ، تولى التدريس في نظامية بغداد، نال شهرة عالية توفي سنة ٥٠٥ هـ. =

عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[1].

٣ ـ **تعريف البيضاوي**[2]: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليهاودفع الشبه عنها»[3].

٤ ـ **تعريف الإيجي**[4]: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، والدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام»[5].

= انظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٤، ص ٢١٦. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٩، ص ٣٢٢. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٦، ص ١٩١ وغيرها.

(١) المنقذ من الضلال: الغزالي، ص ١٤، بدون رقم طبعة أو تاريخ، المكتبة الثقافية لبنان.

(٢) البيضاوي هو عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشيرازي عاش أغلب عمره بين شيراز وتبريز ولي قضاء شيراز توفي سنة ٦٨٥ هـ، على الراجح. انظر في ترجمته طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، جـ ٨، ص ١٥٧.

(٣) الطوالع للبيضاوي، ص ٤، نقلاً عن كتاب دراسات في العقيدة الإسلامية للدكتور شوقي إبراهيم، طـ ١٩٨٥ م، داو الهدى، مصر.

(٤) الإيجي هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي الشافعي الملقب بعضد الدين توفي سنة ٧٥٦ هـ، من أبرز تلاميذه سعد الدين التفتازاني. انظر طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٦، ص ١٩١.

(٥) المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، ص ٧، بدون رقم طبعة أو تاريخ، عالم الكتب، بيروت.

٥ ـ **تعريف التفتازاني**[١]: «إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية»[٢].

٦ ـ **تعريف ابن خلدون**[٣]: «علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذهب السلف، وأهل السنة»[٤].

٧ ـ **تعريف طاش كبرى زادة**: «هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها، موضوعاته ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين، . . . وعند المتأخرين موضوع علم الكلام المعلوم من حيث ما يتعلق به من إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد صلوات الله عليه وسلامه، وذلك بأن يسلَّم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بحال المكلفين»[٥].

---

(١) التفتازاني هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الملقب بسعد الدين ولد سنة ٧١٢ هـ عالم في النحو والمنطق والفقه وغير ذلك توفي سنة ٧٩١ هـ. انظر الأعلام للزركلي، جـ ٨، ص ١١٣.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني، جـ ١، ص ١٦٥، تحقيق د. عبد الرحمن عميره، ط ـ ١، ١٩٨٩ م، عالم الكتب بيروت.

(٣) ابن خلدون هو عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الأشبيلي المعروف بابن خلدون عالم مؤرخ توفي سنة ٨٠٨ هـ. انظر الأعلام للزركلي، جـ ٤، ص ١٠٦.

(٤) المقدمة لابن خلدون، ص ٤٥٨، بدون رقم الطبعة أو التاريخ، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، لبنان.

(٥) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زادة، ص ١٥٠، تحقيق كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، بدون رقم الطبعة أو التاريخ، دار الكتب الحديثة.

٨ ـ **تعريف التهانوي**: «علم الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، على الغير بإيراد الحجج، ودفع الشبه، وفي اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه»(١)، علماً أن مصدر العقائد الأول هو الوحي.

٩ ـ **تعريف محمد عبده**: «علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم»(٢).

من التعاريف السابقة نلاحظ بعض الأمور:

١ ـ أن علم الكلام ظهر مدافعاً ومحافظاً على عقيدة أهل السنة في مواجهة أهل البدعة وهذا يظهر في تعريف الغزالي.

٢ ـ أن هذا العلم يدور بحثه في المحيط الاعتقادي دون العملي.

٣ ـ أن لهذا العلم وظيفتين:

أ ـ إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية.

ب ـ رد الشبه الواردة على هذه العقائد بالأدلة العقلية.

٤ ـ أن هذا العلم يعتمد على الأدلة العقلية، وهذا يظهر من تعريف ابن خلدون.

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، جـ ١، ص ٢٠، مادة علم الكلام، تحقيق د. لطفي عبد البديع ود. عبد المنعم حسنين، تاريخ الطبع ١٩٦٣ م، المؤسسة المصرية للتأليف.

(٢) رسالة التوحيد الشيخ محمد عبده، نقلاً عن كتاب دراسات في العقيدة الإسلامية، أ. د. شوقي إبراهيم علي عبد الله، ص ١٨، طـ ١٩٨٥ م، دار الهدى.

٥ ـ أن تعاريف المتكلمين لعلم الكلام لم تكن متفقة من كل وجه، وإن كان الجميع متفقاً على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في أمور العقائد الدينية.

٦ ـ أنه قد يرجع اختلاف المتكلمين في تعاريفهم لاختلافهم هل علم الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية ويدافع عنها؟ أم هو يدفع الشبه عنها، لأنها عقائد إيمانية ثابتة بالكتاب والسنة، وسبب هذا الخلاف يرجع إلى أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ثم يوجد لها الأدلة النظرية أو هي ثابتة بالعقل أي أن النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية(١).

أسماء هذا العلم:

١ ـ من أقدم أسمائه عند المتقدمين هو ما أسماه الإمام أبو حنيفة يرحمه الله «**الفقه الأكبر**».

٢ ـ أما أشهر أسمائه فهو «**علم الكلام**»، وهناك عدة أسباب للتسمية بهذا الاسم منها:

أ ـ إن أهم مسألة فيه هي كلام الله عزّ وجل والبحث فيها.

ب ـ إن المتكلمين يسمون فصول مباحثهم بالعنوان التالي: الكلام في . . .

جـ ـ إنه يعتمد على الكلام والجدل في المناظرات على العقائد وليس فيه عمل.

د ـ إنه سمى علم الكلام مقابل لعلم المنطق الذي يوضح الحجة في

---

(١) انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص ٢٦٤، تاريخ الطبع ١٩٦٦ م، مكتبة النهضة المصرية.

الفلسفة وعلم الكلام يوضح الحجة في أصول الدين.

٣ ـ **علم أصول الدين**: أي العلم الذي يبحث في أصول العقيدة، وهذا الاسم يعتمد على تقسيم الشرع إلى أصول وفروع، وقد سمى بعض منهم كتبهم بهذا الاسم، مثل كتاب الأشعري[١] «أصول الديانة»، وكتاب البغدادي[٢] «أصول الدين»، والفخر الرازي[٣] في كتابه «الأربعين في أصول الدين».

---

(١) الأشعري هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي البشر إسحاق بن سالم ويصل نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري ولد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ على الأرجح توفي أبوه وهو صغير وقد كان سنياً نشأ تحت رعاية زوج أمه أبو علي الجبائي فنشأ على مذهب الاعتزال مدة أربعين سنة ثم تحول عن الاعتزال. من كتبه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين والإبانة عن أصول الديانة واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، توفي سنة ٣٢٠ هـ. انظر ترجمته تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، جـ ١١، ص ٣٤٦. وتبين كذب المفتري، لابن عساكر، ص ٣٤ وما بعدها. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٨٥. وطبقات الشافعية، للسبكي، جـ ٣، ص ٣٤٧. وطبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، جـ ١، ص ٨١. وشذرات الذهب، جـ ٢، ص ٣٠٣. ومذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، جـ ١، ص ٤٨٧. والأشعري، د. حمودة غربة. وفي علم الكلام، د. أحمد صبحي، جـ ٢، ص ٣٥. ونشأة الأشعرية وتطورها، د. جلال محمد موسى، ص ١٦٥ وغيرها.

(٢) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي ولد ونشأ في بغداد ثم رحل إلى نيسابور، من كتبه الفرق بين الفرق وكتاب أصول الدين وتأويل المتشابهات في الأخبار والآيات وغيرها، توفي سنة ٤٢٩ هـ. انظر في ترجمته وفيات الأعيان، لابن خلكان، جـ ٣، ص ٢٠٣. وطبقات الشافعية، للسبكي، جـ ٥، ص ١٣٦. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٧، ص ٥٧٢ وغيرها.

(٣) فخر الدين الرازي هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي تيمي القبيلة ولد بهراة بالري سنة ٥٤٣ هـ وسمي بالرازي وعرف بابن خطيب الري لأن والده ضياء الدين فقيه وخطيب في الري. كان فخر الدين مفسراً متكلماً فقهياً فيلسوفاً=

٤ ـ **علم النظر والاستدلال**: وسمى بذلك لأنه يعتمد عليهما في مباحثه، وهو يقوم على التأمل والنظر أي الفكر في الأشياء.

٥ ـ **علم التوحيد، أو علم التوحيد والصفات**: وسمى بذلك لأن أشهر مباحثه الذات الإلهية وما يتعلق بها من صفات وأفعال، وحولها اختلفت الآراء بين إثبات أو تعطيل أو تأويل(١).

أهم موضوعات علم الكلام:

تدور أبحاث علم الكلام بشكل عام حول ثلاث مجالات أساسية وهي: الإلهيات، النبوات، السمعيات.

ومن هنا فإن أشهر مباحثه أركان الإيمان الستة، خاصة الإيمان بالله وصفاته، وأفعاله، ومسألة الكلام الإلهي وحقيقته، ويبحث في رؤية الله عزّ وجل في الآخرة، والرد على القائلين بقدم العالم، بإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع المنزّه عن القدماء، ويبحث في مسائل القدر ومنها مصدر خلق أفعال العباد ويبحث في مسائل الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة، ويبحث في النبوة والدلالة عليها بشكل عام، وعلى نبوة نبينا محمد ﷺ بشكل خاص، ويبحث في الإمامة كذلك يبحث في الطبيعة والكيمياء من حيث تناوله للجوهر

= طبيباً كان أشعري المذهب فلسفي المنهج من أهم كتبه الكلامية كتاب الأربعين في أصول الدين، أساس التقديس، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين وغيرها، توفي سنة ٦٠٦ هـ. انظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٤، ص ٢٤٨، وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ٢، ص ٥٠٠. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٨، ص ٨١ وغيرها.

(١) في أسماء علم الكلام، انظر شرح المقاصد للتفتازاني، جـ ١، ص ١٦٤، طـ ١، ١٩٨٩ م، عالم الكتب، بيروت. ومذاهب الإسلاميين د. عبد الرحمن بدوي، جـ ١، ص ٢٨، طـ ٣، ١٩٨٣ م، دار العلم للملايين.

والعرض والجزء الذي لا يتجزأ، والطفرة والكمون.

كذلك له بحوث في جوانب عقلية خُلقية كالبحث في الخير والشر والاستطاعة والاختيار، والتحسين والتقبيح العقليين والإجماع والقياس، إلى غير ذلك من المباحث[1].

ظهور الفرق ونشأة وتطور علم الكلام:

أولاً: في عصر الرسول ﷺ:

أكمل الله عزّ وجل دينه الإسلام، وجعله خاتم الشرائع وأكملها، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2].

وجعل سبحانه وتعالى ذلك الدين حجة على الناس ولم يكلهم إلى عقولهم فقط لمعرفة الدين بل جعل الحجة في إرسال الرسل، قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾[3] فنزل القرآن تبياناً لكل شيء وشُغل الصحابة رضي الله عنهم بتفهم القرآن العظيم الذي ملك عليهم مشاعرهم وأسال عبراتهم، فانكبوا على فهمه وتدبر معانيه والعمل به وبسنة الرسول ﷺ.

ولم يكن هناك ما يشغلهم من الخلافات العقلية والجدل اللفظي خاصة وأن الرسول ﷺ الذي كان بينهم هو المرجع لهم فيما يختلفون فيه، فلم يقع

---

(١) انظر في موضوع علم الكلام: شرح المقاصد للتفتازاني، جـ ١، ص ١٦٧. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة، جـ ٢، ص ١٥٠. وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، جـ ١، ص ٣١. ومنهج علماء الحديث في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، ص ٧٥، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م، دار الدعوة.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣.

(٣) سورة النساء، الآية ١٦٥.

بينهم أي خلاف حول العقيدة، يقول ابن القيم[1] يرحمه الله: «قد تنازع الصحابة رضي الله عنهم في كثير من مسائل الأحكام ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات، بل تلقوها بالقبول والتسليم»[2].

فكان اتحادهم حول مصدري هذا الدين القرآن والسنة ولم يتفرقوا متبعين بذلك أوامر الدين التي تنهى عن التفرق والتشيع، وكان القرآن والسنة مصدر استدلالهم واستنباطاتهم وإليه مرجعهم.

ولم تظهر أي بوادر للتفرق أو نشوء طرق كلامية في هذا العصر.

ثانياً: في عصر الخلفاء الراشدين (١١ هـ - ٤٠ هـ):

بعد وفاة الرسول ﷺ وقعت خلافات فقهية كالاختلاف في مكان دفنه ﷺ، وسياسية كالخلاف حول أمر الخلافة ومن أحق بها، ولكن هذه الخلافات زالت، وعاش الصحابة والمسلمون كما كانوا عليه في عهد الرسول ﷺ، حتى حصلت خلافات في أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه أدت إلى قتله، ثم ظهر النزاع بين الصحابة مرة أخرى على الخلافة ولكنه عسكري حيث قامت معرفة صفين عام ٣٦ هـ بين علي بن أبي طالب

---

(١) ابن القيم الجوزية هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي، أبو عبد الله شمس الدين الدمشقي ولد بدمشق سنة ٦٩١ هـ، تلميذ لابن تيمية يرحمهم الله، عالم حافظ أصولي فقيه نحوي صنف كثيراً، من تصانيفه «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» و «إعلام الموقعين» و «الوابل الصيب» وغيرها، توفي بدمشق سنة ٧٥١ هـ. في ترجمته انظر الأعلام، جـ ٦، ص ٥٦. وشذرات الذهب، جـ ٦، ص ١٦٨.

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم الجوزية، جـ ١، ص ٥٥، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ١، ١٣٧٤ هـ، مطبعة السعادة القاهرة.

ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم، أدت هذه المعركة إلى نتائج من أهمها ظهور أوائل الفرق الإسلامية فخرجت الخوارج[١] وظهر بوضوح التشيع[٢] الذي كانت بذوره منذ عهد عثمان رضي الله عنه، ثم ظهرت فرقة ثالثة وهم المرجئة[٣] الذين ظهروا كرد فعل للإثنين فرفضوا قول الخوارج والشيعة وأخرجوا أقوالاً تميزهم عن غيرهم.

وفي عصرهم هذا بدأ ظهور التفكير العقلي المستقل ينتشر بين بعض طوائف المسلمين في مسائل معدودة، ما لبثت أن اتسعت وتفرعت، فكانت البداية مسائل مثل مسألة مرتكب الكبيرة وحكمه عند الله، ثم مسألة الإيمان والكفر وحقيقة كل منهما ومسألة زيادة الإيمان ونقصانه.

وأخذت كل فرقة منهم تذكر آراءها وتحاول أن تجعل له أصلاً من القرآن لذلك أخذوا في تأويل الآيات القرآنية التي تخالف مذهبهم.

---

(١) الخوارج فرقة خرجت على علي رضي الله عنه لرفضهم التحكيم في معركة صفين، قاتلهم علي وأصحابه وقد أفترقوا على نحو عشرين فرقة، من أهم أقوالهم الحكم بكفر مرتكب الكبيرة. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٨٦. والفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٩١. والملل والنحل لشهرستاني، جـ ١، ١٠٦.

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علي وقالوا بإمامته بالنص وهم من الفرق الباطنية من معتقداتهم القول بالرجعة والتقية والغيبة، وهم عدة فرق. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٦. والفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٤٩. والملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ١٤٤.

(٣) المرجئة: هم الذين أرجؤوا العمل عن الإيمان، وقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، والإيمان عندهم شيءواحد، لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل أهله وهم عدة فرق. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ٢١٣. والفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٠٢، والملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ١٣٩.

وعلى هذا تكون نشأة علم الكلام بعد معركة صفين ولكنه على شكل جدال ولم يكن علماً مستقلاً في البداية.

ثالثاً: في العصر الأموي (٤١ هـ ـ ١٣٢ هـ):

في هذا العصر ظهرت القدرية[١]، أظهرها معبد الجهني[٢] وغيلان الدمشقي[٣]، وقد أخذ معبد هذه الفكرة عن رجل نصراني أسلم ثم رجع إلى نصرانيته، قال الأوزاعي: «أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له: سوسن وقيل سنوسية، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد»[٤].

ثم أتى الجعد بن درهم[٥] وهو أول المتكلمين في الصفات وأعلن نفيها،

---

(١) القدرية: هم الذين أنكروا القدر، فقالوا: إن الأمر أنف، ولم يسبق به قدر ولا علم ثم خلفهم من أثبت العلم مع نفس المعتقد وهم المعتزلة. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٣٨.

(٢) معبد الجهني: هو ابن عبد الله بن عكيم مبتدع ضال، أول من تكلم في القدر قتل سنة ٨٠ هـ. انظر ميزان الاعتدال، جـ ٤، ١٤١. وتهذيب التهذيب، جـ ١٠، ص ٢٢٥.

(٣) غيلان الدمشقي: ضال مبتدع قدري كان الإمام مالك ينهى عن مجالسته أفتى العلماء بقتله فقتل. انظر ميزان الاعتدال، جـ ٣، ص ٣٣٨. ولسان الميزان، جـ ٤، ص ٤٢٤.

(٤) رواه اللالكائي برقم: ١٣٩٨، ص ٨٢، من شرح أصول اعتقاد أهل السنة وابن بطة في الإبانة، جـ ٢، ص ٤١٤.

(٥) الجعد بن درهم: مولى سويد بن غفلة، أصله من خرسان سكن دمشق، وهو مؤدب مرون الحمار، وهو أول من قال أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً وأظهر القول بخلق القرآن، لقي جهم بن صفوان في الكوفة، قتله أميرها خالد القسري عام ١٢٤ هـ. انظر ميزان الاعتدال، جـ ١، ٣٩٩. ولسان الميزان، جـ ٢، ص ١٠٥.

وتتلمذ على يديه جهم بن صفوان[١] الذي أوجد عدة أفكار تبنتها عدة فرق، يقول ابن تيمية[٢] يرحمه الله: «إن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان، فأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه»[٣].

ثم بعد ذلك في هذا العصر وفي البصرة ظهر بداية الاعتزال بواسطة اصل بن عطاء[٤] وعمرو بن عبيد[٥]، وفي سبـب التسمية بهذا الاسم قول القاضي عبد الجبار[٦]: «إن التسمية بالاعتزال مدح، للآيات التي في القرآن،

---

(١) الجهم بن صفوان هو أبو محرز الراسبي السمرقندي، ظهر في ترمذ وهو رأس الجهمية وإليه تنسب، ظهر منكراً للصفات الإلهية قائلاً بخلق القرآن، وإن الله تعالى في كل مكان، قتله مسلم بن أحوز سنة ١٢٨ هـ. انظر ميزان الاعتدال، جـ ١، ص ٤٢٦. ولسان الميزان، جـ ٢، ١٤٢.

(٢) ابن تيمية هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، ولد في حران، برع في كل علم، أفتى ودرس وهو دون العشرين لقي بسبب صدعه بالحق الأذى، سجن مراراً، توفي في قلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ، له مؤلفات كثيرة منها درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة النبوية وغيرها. انظر فوات الوفيات، جـ ١، ص ٣٥.

(٣) مجموع الفتاوي لابن تيمية، جـ ٥، ص ٢٠، طـ ١، ١٣٩٨ هـ، جمع عبد الرحمن محمد قاسم وابنه.

(٤) واصل بن عطاء المخزومي البصري الغزال أبو حذيفة ولد بالمدينة عام ٨٠ هـ تتلمذ على الحسن البصري ثم أحدث بدعة المنزلة بين المنزلتين فطرده من مجلسه فاتخذ له مجلساً خاصاً وانحاز إليه ومن وافقه توفي سنة ١٣١ هـ. ا نظر ميزان الاعتدال، جـ ٤، ص ٣٢٩. ولسان الميزان، جـ ٦، ص ٢١٤.

(٥) عمرو بن عبيد: أبو عثمان البصري من أوائل المعتزلة وكبارهم توفي سنة ١٤٣ هـ. انظر ميزان الاعتدال، جـ ٣، ص ٢٧٣. وتهذيب التهذيب، جـ ٨، ص ٧٥.

(٦) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني أبو الحسين،=

وأن السبب في التسمية بهذا الاسم هو اعتزال عمرو حلقة الحسن لوحشة لحقته من قتادة، فقال قتادة: أصبح عمرو معتزلياً، وقد قيل لما كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم في الأسماء والأحكام سمى معتزلياً»[1].

وابتدأ علم الكلام على يد بعض رجال المعتزلة الأوائل من أمثال واصل وكانت من المسائل التي بحثت في هذا العصر بالإضافة إلى مسألة مرتكب الكبيرة، مسألة القدر، ومسألة الإرادة والاختيار، وهل الإنسان مجبور أو مختار إلى غير ذلك من المسائل.

وقد صنف واصل بن عطاء عدة كتب كلامية، ككتاب المنزلة بين المنزلتين، ففي هذا العصر بدأ التصنيف والتدوين لعلم الكلام لكن لم يصل إلينا منه شيء. يقول طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة: «فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة»[2].

رابعاً: في العصر العباسي (١٣٢ هـ ـ ٦٥٦ هـ):

اهتم خلفاء العباسيين بالجانب الديني ونشر الإسلام، وكان لهم تدخل في المسائل الدينية، واهتموا كذلك بالجانب العلمي، فاتسم هذا العصر بالثورة العلمية، ففيه تكونت المذاهب الفقهية، وفيه ترجمت كتب المنطق والفلسفة، حيث كانت بدايتها في عهد المنصور ١٣٦ هـ وبلغت ذروتها في عهد المأمون ١٩٨ هـ.

= قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، ولى القضاء بالري ومات بها سنة ٤١٥ هـ من كتبه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و «شرح الأصول الخمسة» و «المغني في أبواب التوحيد والعدل» وغيرها. انظر لسان الميزان، جـ ٣، ص ٣٨٦.

(١) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ص ٤٢٢، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة د. أحمد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

(٢) مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة، جـ ٢، ص ٣٧.

وكان ممن اطّلع على هذه الكتب المتكلمون، وخاصة المعتزلة حيث قرأوا كتب الفلسفة والمنطق وعرفوا الجدل والمناظرة، واطلعوا على كتب أهل الديانات الأخرى فاستفادوا من ذلك في نشر الإسلام على الأمم الأخرى معتمدين على العقل ومستخدمين الأدلة المنطقية والأفكار الفلسفية.

وكذلك ردوا على غيرهم من الطوائف إسلامية كانت أم غير إسلامية. وأنشأوا علماً للتوحيد على الطريقة الفلسفية وأدخلوا فيها مصطلحاته كالجوهر والعرض وغيرهما وكان أول من مزج علم الكلام بالفلسفة هو العلاف[1]. ثم أتى من رد على المعتزلة وغيرهم من أشهرهم أبو الحسن الأشعري، فرد عليهم معتمداً على العقل ثم النقل، ثم أتى أنصاره من بعده ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها أدلتهم وألفوا في ذلك كتب كثيرة.

وقد استحسن الأشعري الخوض في علم الكلام فألف رسالة أسماها «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام» راداً بذلك على من ينكر هذا العلم.

وقد تطور المذهب الأشعري على يد رجاله من متقدمين ومتأخرين وألف فيه كتباً كثيرة، وانتشر المذهب الأشعري في العالم الإسلامي إلى الوقت الحاضر.

عوامل نشأة علم الكلام:

اختلف المفكرون في مصدر ظهور علم الكلام هل كان داخلياً، أم خارجياً، أم داخلياً وخارجياً معاً، يوضح ذلك الدكتور عرفان عبد الحميد فيقول: «والحقيقة فإن سبب نشوء الجدل الديني في الإسلام كان ولا يزال

---

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، شيخ البصريين في الاعتزال توفي سنة ٢٣٥ هـ. انظر لسان الميزان، جـ ٥، ص ٤١٣. شذرات الذهب، جـ ٢، ص ٨٥.

موضع نقاش كبير بين الباحثين من مستشرقين ومسلمين، أترى كان السبب داخلياً وبدافع من تعاليم الإسلام ذاته، ونتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي للجماعة الإسلامية نفسها، أم كان الدافع لذلك خارجياً بتأثير العقائد الدينية والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون عند أهل البلاد المفتوحة؟»[1].

وهنا سوف أنقل عنه بعض الآراء لبعض المؤرخين والكتّاب وإن كان ينقص بعضها الدليل[2]:

«يرى معظم المستشرقين ومنهم، فون كريمر، نيلكسون، بيكر، ماكس، هورتن، مكدونالد، رسوتيمان أن مسألة القضاء والقدر والصفات الإلهية ظهرت في الإسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية، ونفوذ أساتذتها المتكلمين أمثال القديس يوحنا الدمشقي، وتلميذه تيودر أبو قرة، وإلى هذا الرأي يذهب بعض كُتاب المقالات من المسلمين أمثال ابن حزم والشهرستاني والبغدادي، فيعلن حكمه بتأثير الفرق الإسلامية في أصول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية، ويرى آخرون وخاصة فنسك، واط، ثرثون، والمرحوم مصطفى عبد الرازق أن الخلاف العقيدي، والجدل الديني نشأ بسبب من تعاليم الإسلام ذاته، وكنتيجة للتطور السياسي والاجتماعي للجماعة الإسلامية نفسها، لذا فإن مجرى التطور العقيدي في الإسلام مبدؤه أصيل وليس بأجنبي، وإن كان ثمة تأثيرات أجنبية فإن ذلك قد عجل من ظهور هذه المسائل، ولم تلعب دوراً كبيراً في خلقها وإيجادها»[3].

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، الدكتور عرفان عبد الحميد، ص ١٤٣، طـ ١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) لذلك ليس شرطاً أن تكون كل الآراء صحيحة.

(٣) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. عرفان عبد الحميد، ص ١٤٤.

وقد أتى كل فريق بما يؤيد قوله، فمن قال أن سبب ظهوره الأساسي الإسلام قال: إن القرآن والسنة، من العوامل التي ساعدت على ظهور هذا المنهج وذلك لأن القرآن حث على النظر والتفكير، ورفع من شأن المتعلمين، وتحدث عن كثير من الطوائف، وهذا يغري جماعة من المسلمين للبحث فيها والرد عليها. كذلك ذكر القرآن بالتفصيل عقائد الإسلام وهذا دعى إلى بحثها بالإضافة إلى وجود الآيات المتشابهة في القرآن التي كانت من أهم العوامل لاختلاف العلماء حولها[1].

ومن أنكر أن علم الكلام إسلامي المنشأ[2] علل ذلك بأنه بدأ بمخالفة أصول الإسلام يقول الدكتور مصطفى حلمي عن ظهور الكلام في الدين: «ظهر بسبب عوامل سلبية أي انحسار عن موجة المد الإسلامي الأولى في أصول الدين وفروعه ونظمه وأخلاقياته، ورجوعاً عن النموذج المثالي الذي حققه المسلمون في عصر النبي ﷺ وصحابته والتابعين بعده، كما يتضح أنها لم تبدأ من أصل إسلامي صحيح، بل بدأت بمخالفة الأصول المدعمة بالأدلة والأمثلة على ذلك كثيرة منها الآية القرآنية ـ آية آل عمران ـ تتناول تقسيم الكتاب إلى آيات محكمات وأخر متشابهات تحمل في طياتها الأمر بعدم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة فجاء البعض ليضرب كتاب الله تعالى بعضه ببعض، وكان النبي ﷺ قد أمر بعدم الكلام في القدر ومخالفة المخالفين. . . وإذن فهي لا تدل على النضج العقلي أو التفكير الحر كما تصور ذلك بعض دراسات المستشرقين فإن ذلك من قبيل الخطأ الشائع الذي يردده كثير من الباحثين والعكس تماماً

---

(١) انظر، أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، د. عبد الفتاح أحمد الفاوي، ص ١٣، طـ ١٩٨٣ م.

(٢) مثل د. مصطفى حلمي صاحب كتاب منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين.

صحيح»[1]، ثم يعطى لذلك مثالاً فيقول: «ولنبحث في عقيدة أقرب الفرق إلى خطأ التفسير اللغوي وهم المرجئة، فقد نجم خطؤهم من الجهل باصطلاحات اللغة العربية فزعموا أن الإيمان لغة هو التصديق، والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان أو بالقلب فقط فالأعمال عندهم حسب هذا الفهم المنحرف ليست من الإيمان»[2]، ثم يتوصل إلى نتيجة فيقول: «لم يكن الكلام في الدين إذن تطور من البسيط إلى المركب أو من الأدنى إلى الأعلى بل كان نكوصاً من الكمال إلى النقصان وعصياناً للأوامر وانشقاقاً عن الجماعة»[3].

كذلك نجد من يقول أن مصدر نشأة علم الكلام كانت بتضافر العوامل الداخلية والخارجية، وهذا ما يذهب إليه كثير من المفكرين[4].

وقد يتبع هذا الخلاف الخلاف في مسألة الخوض في علم الكلام فمن العلماء من يذمه وينهى عن الخوض فيه، ومنهم من يرى استحسان الخوض فيه وأنه من قبيل فروض الكفاية، وقد يرجع هذا الخلاف إلى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام، كما يذكر ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي قال: «وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم، قال: «لست أنا صاحب كلام إنما مذهبي الحديث» كذلك ينسب إليه أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل» ثم يضيف قائلاً ـ عبد الرحمن البدوي ـ: «وكان أبو

(١) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، ص ٥٨، ط ٢، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م، دار الدعوة الإسكندرية.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.
(٤) انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ص ١٣٨ وما بعدها، ط ٢، ١٩٧٣ م، دار النهضة العربية، بيروت.

الحسن الأشعري من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه إذ قد تعرض لهذه المسألة في رسالة بعنوان «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»[1].

وقد تضمنت هذه الرسالة الردود على من نهى عن علم الكلام.

وقد استدل من استحسن الخوض في علم الكلام بما يلي:

١ ـ بيان شرف هذا العلم من وجهين:

أ ـ أن التفقه والعبادة لله بأن يعلم العبد ربه الصانع المتعالي بما له من صفات الكمال ويعلم أركان عبادته وشروط طاعته خير له وأنفع من أن يجمع العلم الكثير بلا إتقانه لما هو المهم من دينه[2].

ب ـ بيان فضل العلم المثمر للعمل من العلم بالدين وأصوله وفروعه المتعلقة بأحكام العبادات وهو متوقف على العلم بأصول الدين فهو أفضل وأشرف جميع العلوم، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٩﴾[3]»[4].

٢ ـ الرد على من أشاع أنه لو جاز البحث والخوض في علم الكلام لدخل فيه الصحابة كما دخلوا في البحث في الفروع الأحكامية فقالوا: إن حال الصحابة كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح لذلك كان

---

(١) مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن، جـ ١، ص ١٥، ط ٣، ١٩٨٣ م، دار العلم للملايين، بيروت.

(٢) انظر إشارات المرام من عبارات الإمام تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ص ٣١، طـ ١، ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩ م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(٣) سورة الزمر، الآية ٩.

(٤) إشارات المرام للبياضي، ص ٣١.

عدم دخولهم فيه لعدم الاحتياج حيث لم يستمر في زمنهم البدع والأهواء، وأنه لما ظهر في أواسط عصرهم، أوائل أهل الأهواء من الخوارج والشيعة والقدرية، كشف فقهاء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة وبينوا العقائد الحقة بالبراهين مثال ذلك أمير المؤمنين علي رضي الله عنه كشف عن شبه الخوارج في مسألة التحكيم والوعد والوعيد وحاجهم فيه[1].

٣ ـ أنه عند الابتلاء بمن يطعن في العقيدة من أهل البدع والأهواء ويستحل في ذلك الدماء فلا يسع أن نعلم البراهين اليقينية وأن لا نذب ونمنع المخالفين وقد صرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين[2] والحليمي[3]،

---

(١) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٣٣.

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري أبو المعالي وإمام الحرمين ولد عام ٤١٩ هـ في جوين في نيسابور كان فقيهاً أصولياً لغوياً أديباً من كتبه البرهان في أصول الفقه. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. رسالة في أصول الدين. الشامل في أصول الدين وغيرها، توفي سنة ٤٧٨ هـ انظر في ترجمته: الأنساب للسمعاني، جـ ٣، ص ٣٨٦. وتبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٢٧٨. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٥، ص ١٦٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٨، ص ٤٦٨ وغيرها. وقد ألفت كتب في ترجمته وتحقيق بعض كتبه من ذلك: الجويني إمام الحرمين للدكتورة فوقيه محمود وإمام الحرمين حياته وعصره لعبد العظيم الديب وغيرها.

(٣) الحليمي هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري المرجاني أبو عبد الله ولد سنة ٣٣٨ هـ من فقهاء الشافعية، كان رئيس أهل الحديث فيما وراء النهر من كتبه المنهاج في شعب الإيمان توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر في ترجمته الأعلام، جـ ٢، ص ٢٣٥.

والبيهقي[١]، والغزالي[٢]، والرافعي[٣]، والنووي[٤]، وابن عساكر[٥]، وغيرهم[٦].

وما روي عن الإمام أبي حنيفة[٧] رحمه الله من نهي ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريقة التخطئة والإلزام[٨].

---

(١) البيهقي هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى أبو بكر البيهقي يعتبر من أعلام الأشاعرة من كتبه: السنن الكبرى، مناقب الشافعي، الأسماء والصفات، الاعتقاد، الجامع لشعب الإيمان وغيرها، توفي سنة ٤٥٨ هـ. انظر في ترجمته الأنساب للسمعاني، جـ ٢، ص ٣٨١. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٨، ص ١٦٣. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٤، ص ٨ وغيرها.

(٢) الغزالي سبقت الترجمة له.

(٣) الرافعي هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم أبو القاسم الرافعي من كبار فقهاء الشافعية ولد عام ٥٥٧ هـ من كتبه: فتح العزيز في شرح الوجيز. والتدوين في ذكر أخبار قزوين، توفي سنة ٦٢٣ هـ. انظر في ترجمته الأعلام، جـ ٤، ص ٥٥.

(٤) النووي هو يحيى بن شرف بن مري النووي الشافعي أبو زكريا محيي الدين ولد سنة ٦٣١ هـ من أعلام الفقه والحديث من كتبه: المنهاج في شرح صحيح مسلم. تهذيب الأسماء واللغات، توفي سنة ٦٧٦ هـ. انظر في ترجمته مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة، جـ ١، ص ٣٩٨.

(٥) ابن عساكر هو أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله بن عساكر ولد سنة ٤٩٩ هـ من كتب: تاريخ دمشق. وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، توفي سنة ٥٧١ هـ. انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ٢، ص ٥٥٤. وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٣، ص ٣٠٩ وغيرها.

(٦) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٣٥.

(٧) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي أحد الأئمة الأربعة ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٥٠ هـ. انظر في ترجمته تاريخ بغداد، جـ ١٣، ص ٣٢٣. وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٢، ص ١٦٣ وغيرها.

(٨) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٣٥.

وكذا ما روي عن الشافعي[1] عن نهيه عن هذا العلم قال البيهقي: «إنما أراد به كلام أهل الأهواء كحفص[2] الفرد وأمثاله[3].

٤ ـ أن في بيان هذا العلم (علم الكلام) بيان للحق وبذلك لا يميل القلب إلى غير الحق وهذا فيه مسائل منها:

أ ـ معرفة أهل الحق في العقيدة وموالاتهم وذلك بسبب معرفة الحق وهو متوقف على البحث والنظر.

ب ـ وجوب بيان مذهب أهل السنة ليعرف أهلها ورد مذاهب المخالفين ليتجنب عنها كل أحد[4].

٥ ـ أن ما تمسك به الناهون من الأحاديث الناهية عن التفكير في صفات الألوهية فهي محمولة على النهي عن التفكر بمجرد العقول من غير أخذ من المنقول، كيف وقد دل على فضله وشرف أهله قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ ﴾[5]، حيث قرن شهادتهم على وحدانيته تعالى بالإيمان بها، والاحتجاج عليه بالحجج العقلية والنقلية بشهادته تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما فسره الجمهور، فدل على

---

(١) الشافعي هو محمد بن إدريس بن العباس الهاشمي أبو عبد الله أحد الأئمة الأربعة ولد بغزة بفلسطين سنة ١٥٠ هـ جمع بين الحديث والفقه واللغة والشعر توفي سنة ٢٠٤ هـ. انظر في ترجمته الأعلام، جـ ٦، ص ٢٦.

(٢) هو أبو يحيى أو أبو عمر حفص الفرد متكلم صاحب ابتداع في مسائل الصفات والقدر كان الشافعي يذمه ويحذر منه. انظر في ترجمته الفهرست لابن النديم، ص ٢٥٥. ولسان الميزان، جـ ٢، ص ٣٣٠.

(٣) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٣٦.

(٤) انظر المصدر السابق، ص ٣٨.

(٥) سورة [آل عمران، الآية ١٨].

فضل علم أصول الدين الباحث عن أحوال الصانع والموجب للتفكر فيه[١].

٦ ـ أن ذم السلف رحمهم الله تعالى كالنخعي والشعبي وعطاء ومكحول وغيرهم للكلام ومنعهم عن الخوض فيه محمول على كلام المخالفين لأهل السنة من مبتدعة القدرية والشيعة وأمثالهم الناشئين في أواخر زمن السلف الصالح، وعلى المناظرة فيه للغلبة والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه إثبات أصول الدين وإليه أشاروا بقولهم: فما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة. لا مطلق الكلام الشامل كلام أهل السنة وقواعدهم المأخوذة من الكتاب والسنة كما ظن، وإن المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسنة وقد سأل عن أصوله جبريل عليه السلام بمحضر الصحابة وأجاب عنها خير البرية تعليماً للدين ومعالم الإسلام، وجميع المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا في هذه المسائل مع الخصوم وأثبتوا دلائلها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الإشارات إلى ذلك والآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته، وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال أن النبي ﷺ والصحابة رضي الله تعالى عنهم لم يخوضوا في هذه الأدلة، وكانوا منكرين للخوض فيها[٢].

٧ ـ أن ما ورد في منع النظر والبحث في الأدلة غير ثابت أو مؤول، وعلى تقدير ثبوته يكون أمراً بدين مأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة إيجاباً على العامة دون الخاصة للدلائل الموجبة للنظر[٣].

---

(١) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٤٢.

(٢) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٤٧.

(٣) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٤٨.

هذا بالإضافة إلى ما أورده أبو الحسن الأشعري في رسالته استحسان الخوض في علم الكلام من الردود على من أنكر البحث في علم الكلام وذلك من ثلاثة أوجه هي باختصار:

١ ـ قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذا تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضللتم من لم يضلله النبي ﷺ.

٢ ـ أن يقال لهم أن النبي ﷺ لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والطفرة وأن لم يتكلم في كل واحد من ذلك كلاماً معيناً وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

٣ ـ أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً غير أنها لم تحدث في أيامه فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة.

يقول: «ثم يقال لهم: النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق فلم قلتم أنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ، فإن قال قائل: فأنا أتوقف في ذلك، فلا أقول مخلوق ولا غير مخلوق، قيل له: فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال لأن النبي ﷺ لم يقل: إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً، ولا قال: ضل وكفر من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه.

ويقال لهم: ولِمَ لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن، ولم كفرتموه، ولم

يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه؟ فإن قالوا: لأن أحمد بن حنبل رضي الله عنه قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك بل تكلم فيه؟ فإن قالوا: لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر، يقل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أولئك عما سكت عنه النبي ﷺ، فإن قالوا؛ لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد رضي الله عنهم وفلاناً وفلاناً قالوا: ليس بخالق ولا مخلوق، قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله ﷺ، فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم كان ذلك مكابرة، فإنه يقال لهم: فلم لم يسكتوا عن ذلك ولم يتكلم فيه النبي ﷺ ولا قال: كفروا قائله. وإن قالوا: لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها قيل لهم: هذا الذي أردناه منكم، فلم منعتم الكلام؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعتم قلتم نهينا عن الكلام، وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان وهذه شهوة وتحكم(١).

أما الذين نهوا عن الخوض في علم الكلام فقد استدلوا بما يلي:

١ ـ أن الإسلام أتى وأمر بلزوم الكتاب والسنة ونهى عن الجدل في الدين وحذر منه قال تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾(٢). وقد استدلوا كذلك بأقوال الفقهاء والعلماء من النهي عن الخوض في هذا العلم ومن ذلك: قول الإمام أبي حنيفة يرحمه الله عندما سئل: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري نقلاً عن كتاب مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي، جـ ١، ص ١٦ ـ ٢٥ باختصار.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٥٨.

الفلاسفة عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[1].

وقد قال عن عمرو بن عبيد: «لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[2].

وكذلك قال الإمام مالك يرحمه الله: «كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نحن عليه إذاً لا نزال في طلب الدين»[3].

وقد سئل الإمام الأوزاعي عن الخوض في الكلام فقال عنه: «اجتنب عما إذا بلغت فيه المنتهى نسبوك للزندقة، عليك بالاقتداء والتقليد»[4]. إلى غير ذلك من أقوال أئمة الإسلام[5].

٢ ـ يرى علماء السلف أن علم الكلام بمسائله واصطلاحاته وأبحاثه يعد من قبيل فضول الكلام الذي يعد الاشتغال به مضيعة للجهد والوقت فضلاً على أنه مضنة الفتنة بسبب استخدام المصطلاحات الكلامية التي لم يأت بها الكتاب والسنة، كذلك ما تؤدي هذه المصطلحات إليه من منازعات وخصومات لعدم الاتفاق على مدلولاتها، وتركيباتها، وبهذا ظهرت الفرقة بين المسلمين[6].

٣ ـ أن أهل الكلام عظموا دور العقل وجعلوه حاكماً على الكتاب والسنة،

---

(١) كتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي، ص ٦٠، تعليق د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٥) انظر صون المنطق والكلام للسيوطي، ص ٤٩ وما بعدها.

(٦) انظر منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، ص ٦٨. كذلك صوم المنطق للسيوطي، ص ١٤٢.

وردوا كل ما خالفه من المعاني[1]. إلى غير ذلك من الأدلة التي استدلوا بها على النهي عن هذا العلم.

هذا وقد رد علماء الحديث على من استحسن الخوض في علم الكلام بقولهم:

«إن السلف[2] مع ذمهم للكلام وأهله اضطروا للبحث والمناظرة في بعض المسائل الكلامية لدفع الشبه ورد البدع، يقول أبو سعيد الدارمي عن موقف السلف من علم الكلام: «وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا، وما أشبهه، وقد رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بداً من أن نرد على ما أتوا به من الباطل بالحق، وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا على أمته، ويحذرهم إياهم، ثم الصحابة بعده، والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله، وفي القرآن

---

(١) انظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د. سليمان الغصن، جـ ١، ص ٩١، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار العاصمة للنشر، السعودية.

(٢) عند تحديد معنى السلف نقول أن هذا اللفظ يطلق ويراد به الرعيل الأول من الصحابة والتابعين الذين كانوا يستمدون عقيدتهم من القرآن والسنة ومضوا قبل دخول الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي. ولتحديد أدق نقول أن هناك تحديد زمني للسلف وتحديد منهجي للسلف فالتحديد الزماني: أنهم أهل القرون الثلاثة الأولى الذين شهد لهم الرسول ﷺ بالأفضلية والخيرية لأن الخير فيهم غالب ولم تنتشر في عهدهم الفرق والفتن كما حدث فيما بعد. أما التحديد المنهجي: فهم الذين يلتزمون بنصوص الكتاب والسنة ويردون ما اختلف فيه الناس إليهما عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ سورة [النساء، الآية ٥٩].

للمزيد عن تحديد مفهوم السلف انظر كتاب «الإمام ابن تيمية» لمحمد السيد الجليند، ص ٥١ ـ ٥٢. وكتاب قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، ص ٢٣، ط ـ ٢.

بأهوائهم فيضلوا ويتماروا به على جهل، فيكفروا، فإن رسول الله ﷺ قد قال: «المراء في القرآن كفر»[1] وحتى أن بعضهم كانوا يتقون تفسيره لأن القائل فيه إنما يقول على الله، قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كلام الله ما لا أعلم»[2].

وكان هؤلاء العلماء قد استندوا على طرق الاستدلال القرآنية التي تدعم نقدهم للنظريات الكلامية، فهم لم يخوضوا فيه ابتداء بل خاضوا فيه دفاعاً وبطريقة تخالف المنهج الكلامي، وهنا لا بد أن نوضح أمراً.

وهو أن السلف لم يذموا جنس الكلام، ولا ذموا الاستدلال والنظر والدفاع عن الدين ولا ذموا كلاماً هو حق، بل لقد حددوا الكلام المذموم، يقول ابن تيمية يرحمه الله: «والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاماً هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل، ولكن كثير من الناس خفي عليه بطلان هذا الكلام»[3].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنة باب النهي عن الجدل في القرآن وأخرجه أحمد في مسنده الجزء الثاني، ص ٢٥٨، وقال محقق جامع الأصول في أحاديث الرسول الجزء الثاني عبد القادر الأرنؤوط عن هذا الحديث إسناده حسن.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أبي سعيد الدارمي ضمن كتاب عقائد السلف، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١، د. علي سامي النشار وعمار جمعى الطالبي، مكتبة الآثار السلفية الإسكندرية.

(٣) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية، ص ١٧١، تحقيق حسين يوسف غزال، ط ٣، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، دار إحيار العلوم، بيروت.

وقد قال كذلك في مصدر هذا الكلام المذموم: «والمقصود هنا أن السلف كان اعتصامهم بالقرآن، والإيمان فلما حدث في الأمة ما حدث من التفرق والاختلاف، صار أهل التفرق والاختلاف شيعاً وصار هؤلاء ـ أي أهل التفرق والاختلاف ـ عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر والإيمان بالرسول، وغير ذلك، ثم ما ظنوه أنه يوافقها من القرآن احتجوا به وما خالفها تأولوه»[1].

ومن هنا يتضح أن ذمهم اقتصر على علم الكلام المشحون بالفلسفة والتأويلات الباطلة وصرف الآيات القرآنية عن معانيها الظاهرة.

وقد رد علماء الحديث على أقوال المتكلمين التي تجوز البحث في علم الكلام فقالوا:

١ ـ أما قولهم بأنه لم يرد عن النبي ﷺ نهي عن ذلك، ولا جعل من تكلم به مبتدعاً فيقال: بل نهى ﷺ عن كل محدثة بقوله: «كل بدعة ضلالة» وقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».

ومعلوم أن مسائل علم الكلام محدثة، فهي مردودة على أصحابها، ولا يلزم في النهي عن شيء في الشريعة الإسلامية أن ينص على اسمه صراحة، بل إن الشريعة تأتي بقواعد عامة في إيجاب أشياء أو تحريمها، ويدخل فيها كل ما يتناوله ذلك الوصف.

٢ ـ وأما الزعم أن النبي ﷺ يعلم اصطلاحات المتكلمين من الجسم، والعرض، والطفرة. . . فيقال: أن هذه اصطلاحات حادثة بعد موت الرسول ﷺ، وألفاظ مبتدعة وعلى فرض أنه كان عالماً بها، وسكت عن التكلم بها،

(١) المصدر السابق، ص ٨٢.

فيسعنا السكوت كما سكت، ولو كانت مما يحتاجه المسلمون في دينهم ـ ولو بعد حين ـ لبينه النبي ﷺ ولما جاز له السكوت عنه وهو القائل: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك».

٣ ـ وأما القول بأن أصول مسائل المتكلمين موجودة في القرآن والسنة، فهذا من تشقيقات المتكلمين، واتباعهم لمتشابه التنزيل واستدلالهم بالآيات في غير موضوعها.

٤ ـ وأما قولهم: إن كان المحذور مجرد الاصطلاحات فكل علم فيه ذلك، فيقال: إن السلف لم ينهوا عن ذلك الكلام لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة، بل إنما نهوا عنه لاشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الخاطئة.

٥ ـ وأما قولهم: إن الله أمر بالمحاجة والمجادلة، فيقال: إن أصل المجادلة للكفار والمعاندين لا بأس بها، بل قد تكون مندوبة أو واجبة بحسب الأحوال، وإنما المحظور في منهج أهل الكلام الجدال بالباطل.

٦ ـ أما قولهم بأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا محتاجين إلى هذا العلم، لقلة المنازعين والمبتدعين، فيقال: بل كانوا يجادلون اليهود والنصارى والمشركين، ويقمعون المبتدعين ولكنهم اكتفوا بأدلة القرآن والسنة الواضحة، وما اشتملت عليه من أدلة عقلية قوية دافعة، فحصل لهم ما أرادوا من إقامة الحجة وبيان المحجة.

٧ ـ وأما الزعم بأن منهج المتكلمين يوافق منهج الإسلام في ذم التقليد، وبناء العقيدة على أساس من الأدلة العقلية، والحجج المقنعة، فيقال لهم: نعم، إن التقليد مذموم ولكن من قال إن اتباع أدلة الشرع يعد تقليداً؟ ومن قال إن أدلة المتكلمين عقلية قطعية توصل إلى اليقين؟ بل الحق أن أدلتهم توصل إلى الحيرة والشك وقد صرح بهذا كثير من أئمتهم، ومن ذلك ما

أفصح عنه الغزالي بقوله: «فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلة بعد حقيقة الخبرة، وبعد تغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود»[١].

وبعد هذا العرض لأقوال من يرى استحسان الخوض في علم الكلام ومن يرى ذم هذا العلم أعود لتحديد عوامل نشأة علم الكلام وهي بسبب عدة عوامل نذكر من أهمها وبإيجاز:

١ ـ الأحداث السياسية في البيئة الإسلامية لعبت دوراً هاماً في نشأة علم الكلام[٢].

٢ ـ جدال أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى وذلك عندما فتح المسلمون البلاد المجاورة اختلطوا بشعوبها واحتكوا بعلماء هذه البلاد وقد وجدوا ديانات مختلفة فمع اليهودية والنصرانية، كان عند الفرس الزرادشتية[٣] والمانوية[٤] والمزدكية[٥]، وكانت الصابئة وغيرهم، فحاول بعض شعوب

---

(١) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د. سليمان الغصن، جـ ١، ص ٩٨ ـ ١٠٢ ومصادره مختصرة.

(٢) انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ص ١٤٠.

(٣) الزرادشتية هم أصحاب زرادشت بن بورشسب يزعم المجوس نبوته للمزيد عنهم انظر الملل والنحل للشهرستاني، جـ ٢، ص ٢٦٤ وما بعدها.

(٤) المانوية هم أصحاب ماني بن فاتك بعد عيسى عليه السلام أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية للمزيد عنهم انظر الملل والنحل للشهرستاني، جـ ٢، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٥) المزدكية أتباع مزدك كان يقول باستباحة أموال الناس وأنه ليس لأحد ملك شيء ولا حجزه للمزيد انظر الملل والنحل للشهرستاني، ص ٢٧٥ وما بعدها.

هذه البلاد الرد على جيش المسل مين المنتصر بالرد على عقيدة المسلمين بما يشبه الغزو الفكري ومن ذلك ما حدث في عهد الأمويين حين ألف طبيب يزيد الأموي الأسقف يوحنا الدمشقي كتب في مهاجمة الإسلام عن طريق السؤال والجواب، وما فعل كذلك عبد المسيح بن إسحاق الذي عاش في زمن المأمون[1].

٣ ـ القرآن الكريم دعا المسلمين إلى النظر والتأمل، لذلك حاول الأشعري أن يبرهن بأن الكلام في أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله[2].

٤ ـ دور الموالي[3]: وهم المسلمون الجدد من غير العرب لا سيما العناصر الفارسية الذين تركوا دياناتهم القديمة واعتنقوا الإسلام،

وهم بذلك كونوا مجموعة تحمل عقليات مركبة لم تتخلص تماماً من معتقداتها وأفكارها السابقة، ولا هي أخذت معتقد الإسلام كاملاً صحيحاً كما أخذه الصحابة رضي الله عنهم وتركوا معتقداتهم السابقة، فكان أن بحث الموالي عن موضوعات كانت في دياناتهم بحثوا عنها في الإسلام، واعتمدوا على النظر العقلي في المسائل الدينية.

٥ ـ طبيعة العقل البشري ذاته حيث لا يكف عن التساؤل عن الخالق والكون والروح والبعث وغير ذلك من الأمور التي لا يستطيع الوصول إليها بمفرده[4].

٦ ـ عامل الترجمة: وهي من أهم العوامل حيث ترجمت كتب الفرس والروم

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) انظر الفرق الكلامية، د. علي عبد الفتاح، ص ٤٨.

(٣) انظر منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، ص ٦١.

(٤) انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة اللالكائي، مقدمة المحقق، د. أحمد سعد الغامدي، جـ ١، ص ٦٢، طـ ٣، ١٤١٥ هـ، دار طيبة للنشر، الرياض.

والهند واليونان، وتأثر بها بعض من اطلع عليها، وبما تحمله من أفكار ومعتقدات ومناهج، وقد ظهرت في كتب المتكلمين نظريات ومصطلحات منها المذهب الذري، ومصطلح الجوهر والعرض وغير ذلك[١].

وبعد فهذه من العوامل التي عليها اتفاق العلماء وإن كان هناك عوامل أخرى مختلف حولها أثرنا عدم الخوض فيها خوفاً من الإطالة.

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، جـ ١، ص ٥٧، طـ ٤، ١٩٦٦ م، دار المعارف.

الفصل الأول

ترجمة لأهم أعلام الكلابية والأشاعرة

المبحث الأول : عبد الله بن كلاب.

المبحث الثاني : الحارث المحاسبي.

المبحث الثالث : أبو العباس القلانسي.

المبحث الرابع : أبو علي الثقفي.

المبحث الخامس: أبو بكر الصبغي.

المبحث الأول

التعريف بمؤسس المذهب الكلابي

يترجم هذا المبحث لشخصية لها أهمية على الرغم من أنه هضم حقه ولم ينل من الشهرة ما يستحق وهو مؤسس هذا المذهب عبد الله بن كلاب الذي سار على منهجه واتبعه من أتى بعده من الكلابية أو الأشعرية.

ظهور الفكر الكلابي (عصر ابن كلاب):

ظهر الفكر الكلابي كدفاع عن العقيدة من الانحرافات والتصورات الدخيلة عليها فقد عاش ابن كلاب في زمن المأمون الذي كانت خلافته من ١٩٨ هـ إلى ٢١٨ هـ ومن بعده وكان ابن كلاب رأس المتكلمين بالبصرة، أهم ما يميز حياته هو رده على المعتزلة والجهمية. وقد قال عنه ضياء الدين الخطيب(١) والد فخر الدين الرازي: «ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون، وفضحهم ببيانه»(٢).

---

(١) هو عمر بن حسين بن الحسن الرازي الشافعي، ضياء الدين أبو القاسم خطيب الري توفي سنة ٥٥٩ هـ انظر في ترجمته طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٧، ص ٢٤٢. وهدية العارفين، ص ٧٨٤، ومعجم المؤلفين، جـ ٧، ص ٢٨٢ وغيرها.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٥٢.

وهذا يعني أن هذا الفكر الكلابي كان دوره كبيراً وقوياً وجريئاً في الرد على المخالفين من الجهمية والمعتزلة حتى في مجالسهم وفي مجالس الدولة التي تعتنق المذهب الاعتزالي، ومعلوم أن المأمون كان يتعصب لهذا المذهب ويحاول فرضه على العلماء والرعية، حتى وإن استخدم القوة في سبيل إثبات ذلك المذهب، وكان من آثار ذلك ما تعرض له الإمام أحمد بن حنبل حيث عذب واضطهد ليقر بخلق القرآن لكنه رفض مستمسكاً بمذهب السلف ومدافعاً عنه كذلك سار الحال مع من أتى من بعد المأمون كالمعتصم الذي سار على نفس النهج من حمل الناس على الاعتزال. يصف ذلك ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري: «أعظم ما كانت المحنة يعني بالمعتزلة زمن المأمون والمعتصم، فتورع من مجادلتهم أحمد ابن حنبل رضي الله عنه، فموهوا بذلك على الملوك، وقالوا لهم أنهم يعنون أهل السنة يفرون من المناظرة لما يعلمونه من ضعفهم عن نصرة الباطل وأنهم لا حجة بأيديهم وشنعوا بذلك عليهم حتى امتحن في زمانهم أحمد بن حنبل وغيره، فأخذ الناس حينئذ بالقول بخلق القرآن حتى ما كان تقبل شهادة شاهد، ولا يستقضي قاضي ولا يفتي مفت لا يقول بخلق القرآن، وكان في ذلك الوقت من المتكلمين جماعة كعبد العزيز المكي والحارث المحاسبي وعبد الله بن كلاب، وجماعة غيرهم، وكانوا أولي زهد وتقشف ولم يروا أحداً منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً ولا أن يداخلهم، فكانوا يردون عليهم ويؤلفون الكتب في ادحاض حججهم»[(١)]. وكلام ابن عساكر هنا فيما يخص إمام أهل السنة أحمد ابن حنبل ليس صحيحاً على إطلاقه، لوضوح دور هذا الإمام في الدفاع عن العقيدة السلفية والتمسك بمذهب السلف رضوان الله عليهم وقد ذكر ذلك ابن عساكر في كلامه السابق أنه

---

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، ص ١١٦، ط ٣، ٤، ١٤ هـ/ ١٩٨٤ م، دار الكتاب العربي، لبنان.

امتحن وهذا دليل على دفاعه ومقاومته وثباته على المنهج الصحيح منهج السلف. وإن كان الإمام أحمد ابن حنبل قد تورع عن مجادلة المتكلمين فهو يتورع عن مجادلتهم على طريقتهم الكلامة الفاسدة، ولم يتورع أو يضعف أمام إثبات العقيدة الإسلامية الصحيحة. على طريق السلف الصالح.

وفيما يخص ابن كلاب وجماعته، فكانوا يدافعون عن العقيدة ولكن بطريقة كلامية تعتمد على العقل أكثر من اعتمادها على النقل. ولا يعني من كلام ابن عساكر أنهم لا يرون لأحد أن يطأ لأهل البدع بساطاً تجنب لهؤلاء إنما يدعون لعدم مخالطتهم لكنهم مع ذلك في مجال الرد فإنهم يخالطونهم مخالطة تصدي ورد كما حصل في مجلس المأمون حيث رد ابن كلاب على المعتزلة.

وكان توصل المعتزلة إلى مراكزهم في الدولة بسبب انضمامهم إلى مجلس المأمون والمسارعة إلى حضور مجلسه عندما دخل بغداد، وقد كانت لهم سابقة عليه حيث كان أستاذه اليزيدي[١] منهم، وبما يحملون من تفكير عقلي كان يعجبه، حتى كان من كبار المعتزلة من يتصدر مجالس المأمون من أمثال ابن أبي دؤاد[٢] (٢٣٩ هـ)، وبشر المريسي[٣] (٢١٩ هـ) وأبي هذيل العلاف[٤] (٢٢٧ هـ)، لذلك أعجب المأمون بالمذهب الاعتزالي فقربه إليه

(١) هو يحيى بن مبارك اليزيدي العدوي من أهل البصرة من كتبه: النوادر في اللغة والمقصور والمدود ومناقب بني العباس. انظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٢، ص ٢٣٠. وتاريخ بغداد، جـ ١٤، ص ١٤٦.

(٢) ابن أبي داؤد هو أبو عبد الله أحمد بن أبي فرج بن جرير الأيادي القاضي كان من أصحاب واصل بن عطاء فصار إلى الاعتزال، ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ وتوفي سنة ٢٣٩ هـ. انظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ١، ص ٦٣ ـ ٧٣.

(٣) بشر المريسي هو بشر بن غياث أبو عبد الرحمن المريسي كان والده يهودياً بالكوفة، توفي سنة ٢١٨ هـ. انظر في ترجمته لسان الميزان، جـ ٢، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) أبو هذيل العلاف سبقت الترجمة له.

وحاول فرض هذا المذهب على العلماء والعامة في عام (٢١٧ ـ ٢١٨ هـ) ذلك عند خروجه لغزو الروم أمر صاحب شرطته إسحٰق بن إبراهيم دعوة العلماء والمحدثين والفقهاء إلى القول بخلق القرآن، فأجاب أكثرهم ما عدا الإمام أحمد بن حنبل، فحُمل إلى المأمون بالرقة، فبلغهم نعيه في الطريق فأطلق ابن حنبل.

ولكن الوضع لم يتحسن حيث خلف المعتصم المأمون (٢١٨ هـ ـ ٢٢٧ هـ) فحمل الناس على القول بخلق القرآن وفي سنة (٢١٩ هـ) أمر المعتصم بضرب الإمام أحمد بن حنبل بضع وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن لكنه رفض، وزادت بعد ذلك الفتنة ولم ينهها موت المعتصم عام (٢٢٧ هـ) لأن الواثق سار على نفس النهج من التعصب للمذهب الاعتزالي، فقتل في سنة (٢٣١ هـ). وفي نفس العام تولى الخلافة المتوكل فأمر بترك الجدال وما كان عليه الناس في عصر المأمون والمعتصم والواثق والعودة إلى الحديث وإظهار السنة والجماعة وأمر الناس بالتسليم والتقليد[١].

كان ابن كلاب معاصراً للإمام أحمد بن حنبل، ولم يكن في عصر الجنيد[٢] كما ذكر ذلك ابن النجار في تاريخ بغداد وقد أنكر ذلك الذهبي، فقال: «ذكر له ابن النجار ترجمة فلم يحررها»[٣].

ويقول السبكي: «وذكر ابن النجار بإسناده حكاية طويلة بين ابن كلاب

---

(١) انظر مروج الذهب للمسعودي، جـ ٢، ص ٣٦٩، تحقيق شارل، طـ ١٩٦٥ م، الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٢) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي البغدادي توفي سنة ٢٩٨ هـ. انظر في ترجمته تاريخ بغداد، جـ ٧، ص ٢٤١. ووفيات الأعيان، جـ ١، ص ٣٧٣. وسير أعلام النبلاء، جـ ١٤، ص ٦٦.

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١١، ص ١٧٥.

والشيخ الجنيد، زعم أنها اتفقت بينهما شبه المناظرة، ورأيت بخط شيخنا الذهبي على حاشية كتاب ابن النجار بإزاء هذه الحكاية ما نصه: «لا يصح فإن ابن كلاب له ذكر في زمان أحمد بن حنبل فكيف يتم له هذا مع الجنيد؟ انتهى»[١].

اسمــه:

هو عبد الله[٢] بن سعيد بن كلاب القطان الفقيه البصري أبو محمد، اختلف في اسم أبيه وجده، فذهب بعض مؤرخي الأعلام، إلى أن اسم أبيه محمد ذكر ذلك ابن النديم[٣] والصفدي[٤] في ثاني ترجمته لابن كلاب، والسبكي في أضعف قوليه[٥]. والزبيدي في أضعف قوليه[٦]، والبغدادي[٧] وغيرهم، ذهبوا إلى أن اسم أبيه محمد.

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٥١.

(٢) في طبقات الشافعية لجمال الدين الأسنوي ذكر أن اسمه عبيد الله، جـ ٢، ص ٣٤٤، تحقيق عبد الله الجبوري، دار العلوم للطباعة، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م.

(٣) انظر الفهرست لمحمد بن إسحاق النديم، ص ٣٨٣، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، طـ ١، ١٩٨٥ م، دار قطري بن الفجاء.

(٤) انظر الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي، جـ ١٧، ص ٤٩٢، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م، دار فرانز شتايز بفيسبادن.

(٥) انظر طبقات الشافعية الكبرى تاج الدين السبكي، جـ ٢، ص ٥١، دار المعرفة، لبنان.

(٦) انظر إتحاف السادة المتقين لمحمد الحسيني الزبيدي، جـ ٢، ص ٨، طـ ١، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٧) انظر هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي، المجلد الأول، ص ٤٤٠، طـ ٣، ١٩٥٧ م، وكالة المعارف استنابول، ١٩٥١ م.

كذلك نسب بعضهم أن اسم جده محمد ذكر ذلك ابن حجر[١]، وفؤاد سزكين[٢]، وعمر رضا كحالة[٣].

ولكن الذين اشتهر به الرجل في كتب التراجم والمقالات هو عبد الله بن سعيد بن كلاب أبو محمد القطان البصري ذكره الأشعري[٤]، والشهرستاني[٥][٦]، وابن تيمية[٧]، والذهبي[٨]، والصفدي[٩] في الترجمة

---

(١) انظر لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، جـ ٣، ص ٢٩١، طـ ٢، ١٩٧١ م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات لبنان.

(٢) انظر تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، جـ ٤، المجلد الأول، ص ٢٨، نقله إلى العربية د. محمود فهمي حجازي، ١٩٨٣ م، أشرف على طباعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٣) انظر معجم المؤلفين عمر رضا كحالة، جـ ٥، ص ٥٩، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

(٤) انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري، ص ٢٩٨، تصحيح هلموت ريتر، طـ ٣، ١٩٨٠ م، من دار نشر فرانز شتايز بڤيسبادن.

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ٨١، تعليق أحمد فهمي محمد، طـ ١، ١٩٩٠ م، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني ولد سنة ٤٦٩ هـ في شهرستان التي في خرسان أعلام الأشاعرة من كتبه: الملل والنحل، نهاية الاقدام في علم الكلام ومصارعة الفلاسفة. انظر في ترجمته طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٦، ص ١٢٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ٢، ص ٢٨٦ وغيرها.

(٧) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ١٢، ص ٣٦٦، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه، طـ ١، ١٣٩٨ هـ، مطابع دار العربية للنشر، لبنان.

(٨) انظر سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، جـ ١١، ص ١٧٤، تحقيق شعيب الأرنؤوط، طـ ١، ١٩٨٢ م، مؤسسة الرسالة لبنان.

(٩) انظر الوافي بالوفيات للصفدي، جـ ١٧، ص ٤٩٢.

الأولى له، وأول قولي السبكي[1]، وابن قاضي شهبة[2]، وأول قولي الزبيدي[3] وغيرهم.

لقبــه

لقب بابن كلاب نظراً لقوة مناظرته، وبيانه، وبلاغته، يقول السبكي في ذلك: «وكلاب مثل خطاف لفظاً ومعنى، بضم الكاف وتشديد اللام، لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء، فإن قلت: كيف قيل ابن كلاب وهو على هذا كلاب لا ابن كلاب؟ قلت: كما يقال: ابن بجدة الشيء، وأبو عذرته وأنحاء ذلك»[4].

وأصحابه يسمون بالكلابية تبعاً ونسبة إليه[5].

هذا وينسب والد فخر الدين الرازي، ضياء الدين الخطيب في آخر كتابه غاية المرام في علم الكلام أنه أخو يحيـى بن سعيد القطان[6]، وارث علم الحديث، وصاحب الجرح والتعديل، لكن السبكي في طبقاته رد على ذلك فقال: «وكشفت عن يحيـى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتحقق إلى الآن شيئاً، وأن تحققت شيئاً ألحقته إن شاء الله»[7]. وأنكر كذلك ابن حجر

---

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، جـ ٢، ص ٥١.

(٢) انظر طبقات الشافعية لأبي بكر تقي الدين ابن قاضي شهبة، المجلد الأول، ص ٧٨، طـ ١٤٠٧ هـ، مؤسسة دار الندوة الجديدة، لبنان.

(٣) انظر اتحاف السادة المتقين للزبيدي، جـ ٢، ص ٨.

(٤) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٥١.

(٥) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١١، ص ١٧٤.

(٦) هو يحيـى بن سعيد بن فروخ الإمام الكبير في الحديث أبو سعيد التميمي البصري القطان الحافظ ولد سنة ١٢٠ هـ وتوفي سنة ١٩٨ هـ. انظر في ترجمته سير أعلام النبلاء، جـ ٩، ص ١٧٥.

(٧) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٥٢.

العسقلاني أنه أخوه فقال: «وقول الضياء أنه كان أخا يحيى بن سعيد غلط وإنما هو من توافق الإسمين والنسبة»[١]. كذلك أنكره الزبيدي فقال: «ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالي تميم ولم أر من ذكر له أخاً اسمه عبد الله، ولم يأت بهذه الغريبة إلا والد الفخر»[٢].

واتهم ابن كلاب كذباً أنه كان نصرانياً أسلم ليفسد على المسلمين دينهم ذكر ذلك صاحب كتاب البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان أبو الفضل عباس التريني السكسكي ذكره في كتابه فقال: «وأما الكلابية فهم أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب من أهل البصرة، وكان نصرانياً فأسلم وفارق قومه، وكانت له أخت أكبر منه عالمة بدين النصرانية لها عندهم قدر عظيم فهجرته. . . » إلى أن قال: «فقال لها أعلمي أني وجدت هذا الإسلام ينتشر ويزداد كل يوم ظهوراً والنصرانية تضمحل آثارها، فوضعت فصولاً، وعملت مسائل ذكرها لها، أودعتها معنى النصرانية وأسسها في الإسلام، وشوشت عليهم أصولهم، فلما سمعت ذلك منه طابت نفسها. . . »[٣].

كذلك ذكر ابن النديم أنه من نابته الحشوية[٤] وله مع عباد بن سليمان مناظرات وقال عباد عنه أنه نصراني بسبب قول ابن كلاب: إن كلام الله هو الله،

---

(١) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، جـ ٣، ص ٢٩١.

(٢) إتحاف السادة المتقين للزبيدي، جـ ٢، ص ٨.

(٣) البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأبي الفضل عباس التريني السكسكي، ص ٣٦ ـ ٣٧، تحقق د. بسام العموش، طـ ١، ١٩٨٨ م، مكتبة المنار الأردن.

(٤) الحشوية لفظ أُطلق على أهل الحديث يقول ابن تيمية عن ذلك: «من المعلوم أن هذا من تلقيب بعض الناس لأهل الحديث الذين يقرونه على ظاهرة. . . وهم يذمون بذلك المتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية والفقهاء والصوفية وغيرهم، فكل من اتبع النصوص وأقرها سموه بذلك». مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٤، ص ٨٨.

وأورد ابن النديم عن ابن العباس البغوي أنه قال: دخل علينا فيثون النصراني، وكان في دار الـروم بالجانب الغربي فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كـلاب فقال: «رحم الله عبد الله، كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية، وأشار إلى ناحية من البيعة، وعني أخذ هذا القول، ولو عاش لنصرنا المسلمين»[1].

ولقد فنّد العلماء هذه الفرية التي اتهم بها ابن كلاب فهذا ابن تيمية يقول عن ابن كلاب وعن رده على الجهمية والمعتزلة: «وكان ممن انتدب للرد عليهم أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان له فضل وعلم ودين، ومن قال: أنه ابتدع ما ابتدعه ليظهر دين النصارى في المسلمين كما يذكره طائفة في مثالبه ويذكرون أنه أوصى أخته بذلك فهذا كذب عليه، وإنما افترى هذا عليه المعتزلة والجهمية، الذين رد عليهم فإنهم يزعمون أن من أثبت الصفات فقد قال بقول النصارى»[2].

كذلك دافع السبكي عن ابن كلاب ووضح السبب في مقولة ابن النديم ذلك أنه من المعتزلة التي تكن العداء لابن كلاب، كذلك الحال مع عباد بن سليمان حيث يعتِبر من رؤوس الاعتزال يقول السبكي: «وأما محمد بن إسحاق النديم فقد كان فيما أحسب معتزلياً وله بعض المسيس بصناعة الكلام، وعباد بن سليمان من رؤوس الاعتزال، فإنما يذكر ما يذكره تشنيعاً على ابن كلاب وابن كلاب على كل حال من أهل السنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها»[3].

أما ابن حجر فقال: «قول ابن النديم أنه من الحشوية يريد من يكون على

(١) الفهرست لابن النديم، ص ٣٨٣.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٥، ص ٥٥٥.
(٣) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٥١.

طريق السلف في ترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات ويقال لهم المفوضة»[١].

كتبــه:

ألف ابن كلاب عدة كتب يبدو أنها اندثرت وضاعت، وإن كان موجود منها بقايا في بطون كتب أخرى مثل مقالات الإسلاميين للأشعري[٢]. وكذلك وجدت أقواله وأفكاره في كتب ابن تيمية، ووجدت في كتاب ابن القيم الجوزية «اجتماع الجيوش الإسلامية»[٣].

ومن كتبه التي ذكرت في تراجمه: كتاب خلق الأفعال، وكتاب الرد على المعتزلة وكتاب الصفات[٤]، وكتاب في التوحيد[٥]، وكتاب الرد على الحشوية[٦].

شيوخه وتلاميذه:

لم تذكر المصادر التي ترجمت لابن كلاب أو الكتب التي تكلمت عنه أو نقلت عنه له شيوخاً، ولكن ذكر بعضها تلاميذه، من ذلك ما ذكره البغدادي في أصول الدين فقال: «ومن تلامذة عبد الله بن سعيد، عبد العزيز المكي الكناني[٧] الذي فضح المعتزلة في مجلس المأمون، وتلميذه الحسين بن الفضل

---

(١) لسان الميزان بن حجر العسقلاني، جـ ٣، ص ٢٩١.
(٢) انظر الفهرست لابن النديم، ص ٣٨٣.
(٣) انظر تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، جـ ٢، ص ٢٩.
(٤) انظر الفهرست لابن النديم، ص ٣٨٣.
(٥) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي جـ ١١، ص ١٧٥.
(٦) انظر هدية العارفين للبغدادي، جـ ١، ص ٤٤٠.
(٧) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي، سمع من الشافعي صاحب كتاب الحيدة التي كانت بينه وبين بشر المريسي وقد شكك =

البجلي صاحب الكلام... ومن تلامذة عبد الله بن سعيد أيضاً الجنيد شيخ الصوفية... ثم من بعدهم أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري»[1].

كذلك ذكر الذهبي أن داود بن علي الظاهري من تلاميذه، وقيل أن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه[2].

وأتباع ابن كلاب يسمون الكلابية وهم الذين اتبعوا أقواله وأفكاره، وأشهرهم الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو بكر الصبغي وسوف تلحق ترجمة لكل منهم في المباحث القادمة بإذنه تعالى.

والكلابية كفرقة ومذهب قد اختفى اسمها كمذهب مستقل بعد ظهور المذهب الأشعري وتبني الأشعري لأقوال الكلابية وتطويره للمذهب فاشتهر المذهب الأشعري واختفى اسم الكلابية.

منهج ابن كلاب وشخصيته:

تميز ابن كلاب بمنهج جدلي يعتمد على العقل أولاً ثم النص ولعلنا قد ذكرنا أن سبب لقبه بابن كلاب لشدة مناظرته الخصم ولجذبه إليه، كالكلاب وقد كان له دور في الرد على المعتزلة والجهمية الذين اعتمدوا على العقل في أمور العقيدة الأمر الذي جعلهم يخرجون عن جادة الصواب من ذلك نفيهم للصفات والرؤية وقد أقاموا الأدلة العقلية على ذلك وهي في الحقيقة غير

= بعض العلماء مثل الذهبي في ميزان الاعتدال، جـ ٢، ص ١٣٩. والسبكي في الطبقات، جـ ٢، ص ١٤٥ نسبة هذا الكتاب له.

توفي سنة ٢٤٠ هـ. انظر في ترجمته تاريخ بغداد، جـ ١٠، ص ٤٤٩. وشذرات الذهب، جـ ٢، ص ٩٥ وغيرها.

(١) أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص ٣٠٩، ط ١، استانبول، ١٩٢٨ م، دار المدينة للطباعة والنشر، لبنان.

(٢) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١١، ص ١٧٤.

صحيحة لأن دور العقل ينتهي ويتوقف تماماً إذا تعلق الأمر بالأمور الغيبية من صفات الله سبحانه وتعالى ورؤيته وغير ذلك. لذا قام ابن كلاب للرد عليهم حتى في عز وأوج قوتهم وسلطانهم حيث تحكم الدولة في الوقت بهذا المذهب مما يدل على قوة شخصيته مع قوة حجته.

فرد عليهم معتمداً على منهج جديد يتضمن الجمع بين الأدلة العقلية والنقلية وإن كانت الصبغة العقلية هي الأكثر وضوحاً.

نأخذ لذلك مثالاً فها هو يرد على من نفى العلو لله سبحانه وتعالى والاستواء قال: «وأخرج من النظر والخبر قول من قال لا هو في العالم ولا خارجه فنفاه نفياً مستوياً لأنه لو قيل له صفة بالعدم ما قدر أن يقول أكثر من هذا، ورد أخبار الله نصاً، وقال في ذلك ما لا يجوز في نص ولا معقول وزعم أن هذا هو التوحيد الخاص والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخاص وهم عند أنفسهم قياسيون... وإن قالوا هذا انفصاح منكم بخلو الأماكن منه، وإنفراد العرش به قيل: إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره وإنه غير عالم بهما فلا، وإن كنتم تريدون خلوه من استوائه عليهما كما استوى على العرش فنحن لا نحتشم أن نقول استوى الله على العرش ونحتشم أن نقول استوى على الأرض واستوى على الجدار وفي صدر البيت»[(1)].

ويستمر ابن كلاب في مجادلة الخصم ومحاولة إغلاق جميع المنافذ ليقر الخصم بقوله معتمداً في ذلك على العقل.

يتابع فيقول: «يقال لهم: أهو فوق ما خلق؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: ما تعنون بقولكم فوق ما خلق؟ فإن قالوا: بالقدرة والعزة، قيل لهم: ليس هذا سؤالنا، وإن قالوا: المسألة خطأ، قيل لهم: أفليس هو فوق؟ فإن قالوا: نعم

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لابن قيم الجوزية، ص ١٧٩، طـ ١، ١٤٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

ليس هو فوق، قيل لهم: وليس هو تحت، فإن قالوا: لا فوق ولا تحت، أعدموه لأن ما كان لا تحت ولا فوق عدم، وإن قالوا: هو تحت وهو فوق، قيل لهم: فيلزم أن يكون تحت وفوق. . . »[1].

ويستمر حتى يصل إلى النتيجة التي يتوصل إليها يقول: «لأنك لا تسأل أحداً من الناس عربياً ولا عجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول: أين ربك؟ إلا قال: في السماء، أفصح أو أومأ بيده أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح ولا يشير»[2].

لكن كما هو معلوم ليس المنهج العقلي هو المقدم في أمور العقيدة وليس عليه الاعتماد الأول الأمر الذي ترتب على سير ابن كلاب على هذا المنهج خروجه عن السنة والقول بأقوال باطلة.

نأخذ على ذلك مثال هو اعتماده على العقل في الصفات الذي نتج عنه نفي الصفات الاختيارية ومنها صفة الكلام الذي يتعلق بمشيئته تعالى فقال بالكلام النفسي منعاً لحلول الحوادث بذاته يقول عن صفة الكلام لله تعالى: «إن الله سبحانه لم يزل متكلماً وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به وإنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وإنه معنى واحد بالله تعالى. . . وإنما سمي كلام الله سبحانه عربياً لأن الرسم الذي هو عبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعلة وكذلك سمي عبرانياً لعله. . . »[3].

كذلك نلاحظ أن ابن كلاب الذي قام للرد على المعتزلة والجهمية الذين

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٨٤، وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ١٦٥.

اعتمدوا على العقل أنه لم يسلم من أصلهم الذي اعتمدوا عليه وهو الاعتماد على العقل في الأمور الغيبية مع الفارق بينهما حيث يعتبر ابن كلاب خيراً وأقرب إلى السنة منهم.

يشير إلى ذلك ابن تيمية بقوله: «لكن الأصل العقلي الذي بني عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة بعينه»[١].

لكنه يتابع أنه أخير وأفضل منهم يقول: «وهو خير وأقرب إلى السنة منهم»[٢].

وهذا القول يجعلنا ننظر إلى هذه الشخصية من الجانب الآخر حيث يتصف ابن كلاب بالزهد والتقشف هو وأصحابه كما يصف ذلك ابن عساكر بقوله: «وكانوا أولي زهد وتقشف لم يروا أحد منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً ولا أن يداخلهم فكانوا يردون عليهم»[٣].

وهذا جانب آخر يكشف لنا من جوانب هذه الشخصية التي تحمل في جوانبها صفات متنوعة منها مع الاعتماد على العقل التدين التقوى الورع والحماس في الدفاع عن الدين والجرأة لذلك نجد أن الأئمة كالإمام أحمد بن حنبل وابن خزيمة وأبي نصر السجزي عندما أنكروا عليه وحذروا من اتباعه إنما لمباشرته علم الكلام.

أما مكانة ابن كلاب من علم الكلام فيعتبر من أعلامه الذين أضافوا إليه المزيد ولكن بمنهج خاص به فهو لم يعجبه منهج الجهمية والمعتزلة العقلي الجاف كذلك لم يتقيد بنصوص النقل التي كانت في رأيه غير كافية لقوم يعتمدون على العقل فوجب مخاطبة هؤلاء بما يؤمنون به وإلزامهم الحجة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٥، ص ٥٥٨.

(٢) المصدر السابق، جـ ٥، ص ٥٥٥.

(٣) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص ١١٦.

العقلية ودحض حججهم فنتج عنه أقواله وآراؤه التي سوف نذكرها كلاً حسب موضعه من البحث.

وفاتـــه:

لم تحدد المصادر مكان وفاته واختلفت في زمان وفاته يقول الذهبي: «لم أقع بوفاة ابن كلاب وقد كان باقياً قبل الأربعين ومائتين»[1]، فذهب البعض أنها قبل الأربعين ومائتين من الهجرة[2]. والبعض أنها بعد الأربعين ومائتين[3] وقد حددها البغدادي بعام (٢٤١ هـ)[4] وعلى هذا تكون وفاته في هذا الوقت تقريباً.

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١١، ص ١٧٤.

(٢) ذكر ذلك عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين، جـ ٥، ص ٥٩.

(٣) ذكر ذلك السبكي في طبقات الشافعية، جـ ٢، ص ٥٢. والأسنوي في طبقات الشافعية، جـ ٢، ص ٣٤٤. وابن قاضي شهبة، في طبقات الشافعية، المجلد الأول، ص ٧٨.

(٤) انظر هدية العارفين لإسماعيل البغدادي، المجلد الأول، ص ٤٤٠.

المبحث الثاني
الحارث المحاسبي

يعتبر الحارث المحاسبي من أعلام الكلابية البارزين، وأينما ذكر ابن كلاب ذكر الحارث المحاسبي، وليس العكس، حيث تميز المحاسبي بالإضافة إلى الاشتغال بعلم الكلام تميز بالتصوف الذي يعتبر من أعلامه أيضاً، وبناء على ذلك كان حظه من الشهرة أكثر من ابن كلاب، حيث ألفت كتب في ترجمة سيرته[١]، وفي تحقيق بعض كتبه[٢].

اسمه ولقبه:

هو الحارث بن أسد المحاسبي العنزي أبو عبد الله[٣]، يقال أنه لقب

---

(١) من ذلك كتاب أستاذ السائرين د. عبد الحليم محمود.

(٢) من ذلك تحقيق كتابي العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي.

(٣) انظر في ترجمته:

طبقات الصوفية: ص ٥٦ ـ ٦٠، حلية الأولياء: جـ ١٠، ص ٧٣، الفهرست: ص ٢٣٦، تاريخ بغداد، جـ ٨، ص ٢١١ ـ ٢١٦، الرسالة القشيرية: ص ١٥، الأنساب: ص ٥٠٩، صفوة الصفوة، جـ ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨. وفيات الأعيان: جـ ٢، ص ٥٧ ـ ٥٨. ميزان الاعتدال: جـ ١، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١. العبر: جـ ١، ص ٤٤٠. طبقات الشافعية للسبكي: جـ ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٤. طبقات الشافعية للأسنوي، جـ ١، ص ٢٦. طبقات الأولياء: ص ١٧٥ ـ ١٧٧. تهذيب=

بالمحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه[1]، أو لأنه كان له حصى يعدها ويحسبها وقت الذكر[2].

حياتـــه:

ولد الحارث المحاسبي في البصرة ما بين سنة (١٦٥ هـ ـ ١٧٠ هـ)، ونشأ فيها أول حياته، ثم انتقل إلى بغداد وعاش فيها حتى توفي سنة (٢٤٣ هـ).

ولد لأبوين متعلمين، وكانا مع ذلك مختلفين، فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد أن الحارث المحاسبي أبا عبد الله وقف بباب الطاق في بغداد وسط الطريق متعلقاً بأبيه والناس قد اجتمعوا عليه يقول له: «طلق أمي فأنك على دين وهي على غيره»[3]. وقد ذكر الخطيب البغدادي أن أباه كان واقفياً، وقد حدد صاحب كتاب الوافي بالوفيات معنى كونه واقفياً فقال: «كان أبوه واقفياً أي يقف في القرآن فلا يقول هو مخلوق ولا غير مخلوق»[4].

وكان أبوه يقول كذلك بالقدر، في حين أن أمه كانت تخالفه، وكان هو يميل إلى مذهب أمه ويدافع عنه.

وفي طبقات الشافعية للسبكي ذكر أن أباه كان رافضياً وقد تفرد بذلك[5].

= التهذيب: جـ ٢، ص ١٣٤ ـ ١٣٦. شذرات الذهب: جـ ١، ص ١٠٣. معجم المؤلفين: جـ ٣، ص ١٧٤. وغيرهم.

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٣٧.

(٢) انظر الأنساب للسمعاني، جـ ٥، ص ٢٩٧.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ ٨، ص ٢١٤.

(٤) الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، جـ ١١، ص ٢٥٧.

(٥) انظر طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٣٨.

واختلاف أبيه عنه في المذهب جعله يبتعد عنه ويطلب الطلاق لأمه، ويزهد في ماله بعد وفاته معللاً ذلك أن أهل الملتين لا يتوارثان، وكان في حاجة إليه. وقد اختلف في سبب ذلك، هل يكفر القدرية أم أنه ورعاً منه، يقول السبكي عن طلبه طلاق أمه من أبيه: «وهذا من الحارث بناء على القول بتكفير القدرية، فلعله ترك الأخذ من ميراثه ورعاً لأنه في محل الخلاف، إذ في تكفير القدرية خلاف، وفي نفي التوارث بناء على التكفير أيضاً خلاف، وابن الصلاح جعل عدم أخذه من ميراث أبيه دليلاً منه على أنه يقول بالتكفير، وفيه نظر لاحتمال أنه فعل ذلك ورعاً وقد صرح بعضهم بذلك وبأن الله عوضه عن ذلك بأنه كان لا يدخل بطنه إلا الحلال المحض كما تقدم، وأما حمله أباه على أن يطلق امرأته فصريح في أنه كان يرى التكفير إذ لا محل للورع هنا»(١).

وذكر الخطيب البغدادي عن ورعه ما رواه الجنيد فقال: «كان الحارث كثير الضر، واجتاز بي يوماً وأنا جالس على بابنا، فرأيت على وجهه زيادة الضر من الجوع، فقلت له يا عم: لو دخلت إلينا نلت من شيء عندنا، قال: أو تفعل؟ قلت: نعم، وتسرني بذلك وتبرني، فدخلت بين يديه ودخل معي وعمدت إلى بيت عمي، ـ وكان أوسع من بيتنا لا يخلو من أطعمة فاخرة، لا يكون مثلها في بيتنا سريعاً ـ فجئت بأنواع كثيرة من الطعام فوضعته بين يديه، فمد يده وأخذ لقمة فرفعها إلى فيه، فرأيته يلوكها ولا يزدردها فوثب وخرج وما كلمني، فلما كان الغد لقيته، فقلت: يا عم سررتني ثم نغصت علي؟ فقال: «يا بني أما الفاقة فكانت شديدة، وقد اجتهدت في أن أنال من الطعام الذي قدمته إلي، ولكن بيني وبين الله علامة إذا لم يكن الطعام مرضياً ارتفع إلى أنفي منه زفرة فلم تقبله نفسي فقد رميت تلك اللقمة في دهليزكم وخرجت»(٢). ويحكى

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ ٨، ص ٢١٤.

عنه أنه كان إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على أصبعه عرق فكان يمتنع منه»[1].

اصطبغت حياة الحارث المحاسبي منذ بدايتها بالاتجاه نحو التدين والعلم، وكان تأثير أمه عليه واضح حيث اتجه إلى بيئة المحدثين في البداية، فنهل من العلم الذي أكسبه الورع والزهد، وبرع في عدة علوم، واحتل مكانة عالية شهد له بذلك الكثير من العلماء، ومما قالوا عنه:

١ ـ قال ابن النديم في الفهرست عنه: «من الزهاد المتكلمين على العبادة والزهد في الدنيا والمواعظ وكان فقيهاً متكلماً مقدماً كتب الحديث، وعرف مذاهب النساك»[2].

٢ ـ وقال عنه عبد القاهر البغدادي: «كان إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام»[3]. وقال: «وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم»[4].

٣ ـ وقال عنه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: «الحارث بن أسد أبو عبد الله المحاسبي أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن»[5].

٤ ـ وقال القشيري[6] عنه في الرسالة القشيرية: «عديم النظير في زمانه

---

(١) انظر الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، ص ١٢، بدون تاريخ أو رقم طبعة، الناشر دار الكتاب العربي، لبنان.

(٢) الفهرست لابن النديم، ص ٣٩١.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٣٧.

(٤) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ص ٣٠٨.

(٥) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ ٨، ص ٢١١.

(٦) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم القشيري النيسابوري ولد =

علماً وورعاً ومعاملة وحالاً»[1].

٥ ـ وقال السبكي عنه في طبقات الشافعية: «أبو عبد الله علم العارفين في زمانه، وأستاذ السائرين الجامع بين علمي الباطن والظاهر»[2].

وقد عاش الحارث حياة شهدت صراعات فكرية وعقدية بين المحدثين والمعتزلة والشيعة والفقهاء والصوفية. تمخضت عن ظهور أفكار وآراء وألفت كتب ودارت محادثات ومناظرات كان للحارث بن أسد نصيب الأسد منها، حيث ألف كتباً بلغت حوالي مئتي مصنف، كما يذكر ذلك السبكي في طبقاته.

شيوخـــه:

كان للمحاسبي عدة شيوخ تلقى عنهم العلم وروى عن بعضهم، ومن أشهرهم هشيم بن بشير[3]، وشريح بن يونس[4]، ويزيد بن هارون[5]،

= سنة٣٧٥ هـ من كتبه: الرسالة القشيرية وشكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، توفي سنة ٤٦٥ هـ. انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٢٧١. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ١٨، ص ٢٢٧. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٣، ص ٣٩٩.

(١) الرسالة القشيرية للقشيري، ص ١٢.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٣٧.

(٣) هشيم بن بشير بن القاسم الواسطي ثقة كثير الحديث ترجمته: في الفهرست ٢٢٨، تاريخ بغداد، جـ ١٤، ص ٨٥ ـ ٩٤. تهذيب التهذيب، جـ ١١، ص ٥٩ ـ ٦٤.

(٤) شريح بن يونس أبو الحارث المروزي، ترجمته: في الفهرست ٢٣١، تاريخ بغداد، جـ ٩، ص ٢١٩.

(٥) يزيد بن هارون بن زاذي بن ثابت الواسطي أكبر تلامذة حماد بن سلمة، ثقة حافظاً، ترجمته في: تاريخ بغداد، جـ ١٤، ص ٣٣٧. تهذيب التهذيب، جـ ١١، ٣٦٦.

وغيرهم[١]. وقيل أنه تتلمذ كذلك على الإمام الشافعي يرحمه الله، في رحلته الثانية إلى بغداد في (١٩٥ هـ) وإن كان ابن الصلاح شكك في صحبته للشافعي فرد على أبي منصور البغدادي الذي ذكر صحبته للشافعي فقال: «صحبته للشافعي لم أر أحد ذكرها سواه وليس أبو منصور من أهل هذا الفن فيما تفرد به والقرائن شاهدة بانتفائها»[٢].

تلاميــذه:

كان المحاسبي شيخاً لأكثر البغداديين كما يذكر ذلك السلمي في طبقات الصوفية، وتتلمذ على يديه عدد من التلاميذ كأبي العباس بن مسروق الطوسي وأحمد بن القاسم، والجنيد، وأحمد بن الحسن الصوفي، وإسماعيل بن إسحاق السراج، وأبو علي بن خيران الفقيه[٣].

وأخذ عنه كل من معروف الكرخي، وابن عطاء والسري السقطي وعمرو ابن عثمان المكي[٤].

كتبــه:

صنف الحارث عدة كتب بلغت حوالي مائتي مصنف، يقول الأستاذ حسين القوتلي محقق كتابي العقل وفهم القرآن من كتب الحارث المحاسبي عنها: «فهذه الكثرة من الكتب التي يبلغ بها الخطيب المئتين عدداً وهو ثقة في

---

(١) انظر مقدمة كتابي العقل وفهم القرآن للمحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، ص ١٥ - ١٦.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٣٧.

(٣) انظر سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، جـ ١٢، ص ١١٠.

(٤) انظر العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، ص ٥٥، طـ ٢، ١٣٩٨ هـ، دار الكندي، ودار الفكر.

هذا لأنه بغدادي والحارث بغدادي. . . أن أكثرها رسائل صغيرة، كالرسائل التي وصلتنا في الزهد والمكاسب وآداب النفوس، ونفهم بالنظر في حجم هذه الرسائل ومنهجها أنها كانت فعلاً تؤلف كما رُوي عنه جواباً على أسئلة كانت توجه إليه حول المواضيع الملحة التي كانت تشغل الأذهان وقت السؤال والجواب في بيئات المحدثين والصوفية والمتكلمين، وإن كتبت جميعها في ما عدا العقل بروح صوفية واضحة والكتب التي وصلتنا من تلك الكثرة السالفة الذكر تتناول مختلف الموضوعات التي كانت مثاراً للجدل، ومواطناً للحجاج بين العلماء فهي وإن انصبت في أكثرها على الموضوعات الصوفية تتعرض لأمور في علم الكلام والحديث والفقه والتفسير»[1].

ثم يفصل القوتلي عن بعض كتبه كما يلي:

١ ـ **النصائح أو الوصايا**: تكلم فيه عن حيرته بين الفرق الكثيرة، وعن شيوخ الترف والتحلل والسعي وراء الشهوات في المجتمع بسبب حب المال والدنيا مع ندرة العلماء.

٢ ـ **كتاب الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين**: دعا فيه إلى الزهد مما في أيدي الناس والتطلع إلى جانب الخالق سبحانه مع عزلة الفتن والبعد عنها.

٣ ـ **آداب النفوس**: تكلم فيه عن كيفية إخلاص القلب لله وظهور ذلك على الجوارح.

٤ ـ **رسالة المسترشدين**: ظهر فيه الاتجاه نحو التوكل الصوفي، وقد يكون في فترة تأليفه لهذا الكتاب قد استقر على المذهب الصوفي الكلامي.

٥ ـ **التوهم**: تظهر فيه النزعة العقلية وفيه دعوة إلى سياحة عقلية محايدة إلى

(١) العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، ص ٦٢.

الآخرة بالوهم أو رحلة وهمية إلى الآخرة من خلال تفسير النصوص القرآنية التي تدور حول نعيم أهل الجنة وشقاء أهل النار، وقد كان تأليف هذه الكتب في فترة ما بين (١٩٥ هـ ـ ٢٠٧ هـ).

أما كتبه في الفترة التي درس فيها ما بين (٢٠٧ هـ ـ ٢٣٦ هـ) فقد كان الغالب على أوائلها النزعة الكلامية المختلطة بالتصوف مع ميل إلى التحديث المدعم بالأسانيد ثم تخف هذه النزعة الكلامية تدريجياً في كتبه المتأخرة حتى لتكاد تختفي في كتابيه المكاسب والرعاية، ومن أهم كتب هذه الفترة:

١ ـ **كتاب مائية العقل ومعناه وكتاب فهم القرآن**: ظهر فيه النمو المنطقي للنزعة العقلية والكلامية وهو في الرد على المعتزلة والرافضة وغيرهم.

٢ ـ **كتاب العظمة وكتاب أحكام التوبة**: في كتاب العظمة يرد على الثنوية الذين كانوا قد بدأوا يفدون على بغداد وينشرون فيها الزندقة والتشكيك.

٣ ـ **كتاب في الدماء**: يتصل بما وقع من الدماء بين الصحابة وقد عول عليه الصوفية كما ذكر أبو علي ابن شاذان.

٤ ـ **كتاب المكاسب**: وكان تأليفه ما بين (٣١٥ هـ ـ ٣٢٠ هـ) لأنه يتحدث عن فتنة الأمين والمأمون. وفي هذا الكتاب تبدأ نزعتاه في علم الكلام والحديث بالاختفاء لتبرز نزعته الفقهية، التي يستخدمها لتأييد مذاهب التصوف، وقد نبه فيه الصوفية إلى أغاليطهم ومخالفتهم للسلف.

٥ ـ **المسائل في الزهد وغيره والمسائل في أعمال القلوب والجوارح**: في هذه الكتب مع كتاب المكاسب يسود الحديث عن وساوس الشيطان وعن الهوى والإعجاب بالرأي وعن التوكل والتفويض وعن الحركة في الكسب ويعني هذا أن الكتب الثلاثة ترجع إلى مرحلة زمنية واحدة وربما كانت جواباً عن أسئلة وجهت إليه.

٦ ـ **الرعاية لحقوق الله**: يمثل هذا الكتاب قمة تطور المحاسبي الفكري، وفيه ترك علم الكلام ووراءه والفقه وقلما استشهد بالحديث وركز تماماً على الموضوعات الصوفية(١).

ونالت كتبه حظاً وافراً من الشهرة فطبع قسم منها، وحُقق قسم آخر وبقي قسم آخر مخطوط أو مفقود وهي كما يلي(٢):

أولاً: الكتب المطبوعة:

١ ـ **فهم القرآن**: وقد حققه حسين القوتلي سنة (١٣٩٨ هـ)، وهو في الرد على المعتزلة والرافضة وغيرهم.

٢ ـ **مائية العقل**: وقد طبع مع الكتاب السابق.

٣ ـ **الرعاية**: وهو من أغزر كتبه وأكثرها تأثيراً على من بعده، وقد طبع عدة مرات وآخرها تحقيق عبد القادر عطا.

٤ ـ **العلم**: وقد طبع بتحقيق محمد العابد مزالي، سنة (١٩٧٥ م).

٥ ـ **آداب النفوس**: وقد طبع مرات منها طبعة عبد القادر عطا، (١٤٠٨ هـ).

٦ ـ **المكاسب**: وبعض مباحثه فقهية طبع مرات، منها طبعة عبد القادر عطا (١٤٠٧ هـ). وطبع مرة أخرى باسم الرزق الحلال، بتحقيق محمد الخشت.

٧ ـ **رسالة المسترشدين**: وقد طبع بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة عدة مرات.

٨ ـ **شرح المعرفة وبذل النصيحة**: طبع أكثر من مرة آخرها بتحقيق صالح الشامي، (١٤١٣ هـ).

---

(١) انظر العقل وفهم القرآن، تحقيق القوتلي، ص ٦٣ ـ ٧٤، باختصار.

(٢) نقلاً من رسالة ماجستير بعنوان «فكر الحارث المحاسبي»، لخالد الخطيب، ص ٤٨ ـ ٥٢، ١٤١٧ هـ، مطبوعة لجامعة الملك سعود، الرياض.

٩ ـ **بدء من أناب إلى الله أو التوبة**: وقد طبع بأكثر من عنوان وهو كتاب واحد.

١٠ ـ **المسائل في الزهد**: وقد طبع بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا.

١١ ـ **أعمال القلوب والجوارح**: طبع بتحقيق عبد القادر عطا مع الكتاب السابق.

١٢ ـ **النصائح**: طبع سنة (١٤٠٦ هـ)، بتحقيق عبد القادر عطا.

١٣ ـ **القصد والرجوع إلى الله**: طبع سنة (١٤٠٦ هـ)، بتحقيق عبد القادر عطا.

١٤ ـ **التوهم**: وموضوعه انفرد به المحاسبي، وقد طبع أكثر من مرة.

١٥ ـ **فهم الصلاة**: وموضوعه بين الفقه وأعمال القلوب، وقد طبعت الكتب الأربعة السابقة بالإضافة إلى بدء من أناب إلى الله في مجلد واحد سمي الوصايا.

١٦ ـ **معاتبة النفس**: وقد طبع بتحقيق عبد القادر عطا.

١٧ ـ **الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين**: وقد نشره اغناطيوس عبده في مجلة الشرق سنة (١٩٥٤ م ـ ١٩٥٥ م).

١٨ ـ الصبر والرضا: نشر قطعة منه في ألمانيا، عام (١٩٣٤ م)، عن مخطوطة بمكتبة بنكبور بالهند.

١٩ ـ **البعث والنشور**: نشر بتحقيق محمد عيسى رضوان مع معاتبة النفس، دار الكتب العلمية، (١٤٠٦ هـ).

ثانياً: كتبه المفقودة:

٢٠ ـ **أخلاق الحكيم**: ذكره المحاسبي في المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ص ١٥٧.

٢١ ـ **التفكر والاعتبار**: ذكره ابن النديم في الفهرست، ص ٢٦١.

٢٢ ـ **في الدماء**: ذكره ابن حجر في التهذيب، جـ ٢، ص ١١٧.

٢٣ ـ **الغيبة**: ذكره ابن خير في فهرسته بغداد، (١٩٦٣ م)، ص ٢٧٢.

٢٤ ـ **فهم السنن**: ذكره الزركشي في البرهان، جـ ١، ص ٢٣٧.
٢٥ ـ **المحبة**: وقد أورد أبو نعيم في الحلية شيئاً منه، جـ ١٠، ص ٧٨.
٢٦ ـ **رسالة في التوحيد**: موجود قطعة منه في المكتبة الوطنية التونسية، مجموع رقم ١٥٨٣.

ثالثاً ـ المخطوطات:

٢٧ ـ **الرد على بعض العلماء من الأغنياء**: حيث احتجوا بأغنياء الصحابة، مكتبة الأستانة لاللي، رقم ٣٧٠٦/ ٢٠.
٢٨ ـ **فصل من كتاب العظمة**: وجد تألفاً في دار الكتب المصرية ٤٠٦٤ تصوف.
٢٩ ـ **مختصر المعاني**: وجاء في مقدمة كتاب العلم أنه أخذ للتحقيق في كلية الآداب جامعة أنقرة.

وهناك مخطوطات أخرى ولكن يظهر أنها تحمل أكثر من عنوان.

موقفه من الفرق:

تميزت المدرسة الكلابية بالرد على الفرق من خلال أعلامها كابن كلاب والمحاسبي وغيرهم ظهر ذلك في مناظرتهم وكتبهم، وقد ردوا على الشيعة والخوارج والجهمية والصوفية، ومن أشد من ردوا عليه المعتزلة التي حاولت الاستفادة من قوة السلطان في نشر أفكارها، ومن ذلك ما ألفه ابن كلاب مثل كتاب الرد على المعتزلة، وألف المحاسبي كتابي العقل وفهم القرآن للرد عليهم.

تصوفــه:

اشتهر المحاسبي بنزعته الصوفية كما اشتهر بنزعته الكلامية، وكانت معظم كتبه في التصوف، وتصوف المحاسبي يختلف عن تصوف غيره حيث

تميز بصفتين تجاهلهما الصوفية أولهما: أنه لم ينسَ النص، وثانيهما: أنه لم ينسَ العقل[1].

لذا كان تصوف المحاسبي يختلف عن تصوف غيره فلم يكن فيه غلو أو انحراف شديد بل كان متبعاً للشرع وكثيراً ما يذكر الأدلة من الكتاب والسنة على بعض الأمور، ومن هنا كان يرد على انحرافات الصوفية في كتبه. كذلك اختلف تصوف المحاسبي عن تصوف الصوفية حيث اصطبغ تصوفه بعلم الكلام وظهر بمنهج جديد.

أما قوله في العقيدة والصفات ومسائل الإيمان والقدر فهذا ما سوف يعرض من خلال البحث.

---

(١) انظر العقل وفهم القرآن، تحقيق القوتلي، ص ٣٤.

المبحث الثالث
أبو العباس أحمد القلانسي

يعتبر أبو العباس أحمد القلانسي من أعلام الكلابية. ومن أبرز رجالها، وكثيراً ما يقترن اسمه مع اسم ابن كلاب، وإن تأخر عنه حيث احتمال معاصرته لابن كلاب ضعيفة، في حين كانت هناك معاصرة بين ابن كلاب والمحاسبي، ومع ذلك اتفق القلانسي مع ابن كلاب في كثير مما ذهب إليه، ولم يخالفه إلا في مسائل قليلة مثل تعريف الإيمان ودخول الأعمال فيه[1].

وقد كان القلانسي من المعَاصرين لأبي الحسن الأشعري، ومع كونه من أعلام الكلابية ورجالها البارزين إلا أن نصيبه في كتب التراجم قليل، حيث لم يحظ بترجمة عنه، فلا يعرف مكان وتاريخ ولادته أو وفاته أو سيرة حياته، سوى أنه من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث الهجري ومعاصراً للأشعري، أما من ناحية ما ذهب إليه من أقوال فقد دونت في بعض الكتب[2].

اسمه وعصره:

ذكر ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري أن اسمه: «أبو العباس

---

(١) انظر الفصل الرابع، المبحث الثاني من هذا البحث.

(٢) مثال ذلك كتاب أصول الدين للبغدادي أو بعض كتب ابن تيمية.

أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي»[1].

وقد ذكر كمال الدين البياضي في كتابه إشارات المرام أنه: «أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي»[2]، وتابعه الزبيدي في كتابه إتحاف السادة المتقين[3]. وقال: «وأما أبو العباس القلانسي فإنه من طبقة ابن فورك، بل من طبقة أصحابه، فكيف يصح قوله، وقد سبقه الأشعري كما في التبصرة النسفية[4]، والذي يظهر أن صاحب المقالات إنما هو والده أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي، وهو أيضاً في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصراً لابن فورك»[5].

والحق ما ذكره ابن عساكر لأن الذي ذكره البياضي وتابعه عليه الزبيدي هو قلانسي آخر. وقد ذكر ابن عساكر أن أبو العباس القلانسي من معاصري الأشعري فقال: «من معاصري أبي الحسن رحمه الله لا من تلامذته»[6]. وقد علق على ذلك الكوثري فقال: «بل هو متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنة وأعلى طبقة منه، وكان لسان السنة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال، وله مع ابن خزيمة ما ذكره البيهقي في الأسماء والصفات، والأشعري تأخر عنه ذباً عن السنة ووفاة، وإن أدركه سناً وقال الإمام أبو معين النسفي في تبصرة الأدلة إن ابن فورك ألف كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري. ولهم قلانسي آخر في الطبقة الثانية من الأشعري وهو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٣٩٨.
(٢) إشارات المرام للبياضي، ص ٢٤.
(٣) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للزبيدي، ص ٧.
(٤) التبصرة النسفية هي تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي.
(٥) المصدر السابق، ص ٨.
(٦) تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٣٩٨.

الرازي، ثم لهم قلانسي ثالث في طبقة ابن فورك أيضاً وهو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي (ولد الثاني) وقد التبس هذا بالأول على الزبيدي في شرح الأحياء»[١].

وعلى هذا يكون القلانسي هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن ابن خالد القلانسي متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنة والوفاة[٢]، حيث توفي الأشعري سنة ٣٢٠ هـ خاصة إذا علمنا أن للقلانسي كتب رد فيها على النظام[٣] المتوفي سنة ٢٣١ كما ذكر ذلك البغدادي[٤] لذا فهو غير إبراهيم بن عبد الله القلانسي وابنه أحمد بن إبراهيم القلانسي الذين هما من طبقة ابن فورك[٥] الطبقة الثانية من الأشاعرة.

وعلى هذا يكون القلانسي عاش في القرن الثالث الهجري وتوفي فيه، وليس من المحتمل أن يكون قد مات حوالي سنة (٣٥٥ هـ) كما ذهب إلى ذلك الدكتور النشار[٦].

وقد توصل الدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة إلى أمور بعد أن عرض قول البيهقي عن الكلابية ومعهم القلانسي في كتابة الأسماء والصفات يقول البيهقي: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال:

---

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٣٩٨، هامش ١.
(٢) انظر المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) النظام هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام ولد سنة ١٨٥ هـ وتوفي سنة ٢٣١ هـ. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٣١.
(٤) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٤٩.
(٥) هو محمد بن الجسن بن فورك الأديب المتكلم الواعظ النحوي. انظر في ترجمته وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ ٤، ص ٢٧٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٧، ص ٢١٤.
(٦) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار، جـ ١، ص ٣٢٢.

سمعت أبا الحسن علي بن أحمد الزاهد البوشنجي يقول: دخلت على عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي بالري فأخبرته بما جرى بنيسابور بين أبي بكر ابن خزيمة وبين أصحابه فقال: ما لأبي بكر والكلام؟ إنما الأولى بنا وبه أن لا نتكلم فيما لم نتعلمه، فخرجت من عنده حتى دخلت على أبي العباس القلانسي فقال: كأن بعض القدرية من المتكلمين وقع إلى محمد بن إسحاق فوقع لكلامه عنده قبول ثم خرجت إلى بغداد فلم أدع بها فقيهاً ولا متكلماً إلا عرضت عليه تلك المسائل فما منهم أحد إلا وهو يتابع أبا العباس القلانسي على مقالته، ويغتم لأبي بكر محمد بن إسحاق فيما أظهر»[1]. وهذه الأمور هي:

«١ ـ أنه كان مقيماً بالري من المدن الكبرى المشهورة قرب خراسان.

٢ ـ أن مقالته كانت منتشرة وأقواله وأفعاله.

٣ ـ أنه كان يقول بقول الكلابية»[2].

كان القلانسي من العلماء البارزين في عصره الذين كان لهم دور في علم الكلام أو الرد على بعض المخالفين، فهذا البغدادي يقول عنه: «إمام أهل السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً»[3].

ويقول عنه عند حديثه عن النظام إن من الذين ردوا عليه كان القلانسي، يقول البغدادي: «وللقلانسي عليه كتب ورسائل»[4]. وهذا يدل على ما يتمتع

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٢٦٩، تعليق محمد زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، جـ ١، ص ٤٦٧، طـ ٢، ١٤١٦ هـ، مكتبة الرشد.

(٣) أصول الدين للبغدادي، ص ٣١٠.

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٤٩.

به من علم وتصنيف ورد على المخالفين، وقد اقترن اسمه باسم ابن كلاب حيث وافقه في كثير مما ذهب إليه وكذلك الشهرستاني عند حديثه عن جماعة من السلف، قال متابعاً حديثه عنهم: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعضهم»[1].

ويستفاد من قول الشهرستاني أنه من جملة علماء السلف الذين باشروا علم الكلام وكذلك اقترانه بابن كلاب حيث يتفق معه فيما ذهب إليه وكونوا مع غيرهم بما يعرف بالكلابية.

وفي تقرير صلة القلانسي بابن كلاب يقول ابن تيمية: «وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها وغيرهم ينكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفى أن ما يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري»[2].

لذلك فالقلانسي يُذكر في كثير من المواضع مع ابن كلاب خاصة عند ابن تيمية الذي حدد أن القلانسي يعتبر من الكلابية العراقيين، وهو أقرب إلى الإثبات من الكلابية الخراسانيين المائلين إلى طريقة ابن كلاب. يقول ابن تيمية: «إن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري،

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ٨١.

(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية، جـ ٤، ص ٤، طـ ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني وأمثالهم، أقرب إلى السنة واتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب»[1].

هذا ما توصلت إليه عن القلانسي أما مؤلفاته وشيوخه وتلاميذه فلم أجد لها أثراً عند من ترجم له أو تكلم عنه.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، جـ ١، ص ٢٧٠.

المبحث الرابع
أبو علي الثقفي

من الكلابية الذي كان في زمن الإمام ابن خزيمة الذي كان له موقف من الكلابية.

اسمــه:

هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب الثقفي النيسابوري الشافعي من ولد الحجاج[1]، شيخ خراسان وثقفي نسبة إلى ثقيف[2].

كان أبوه عبد الوهاب قد ورد خراسان مع عبد الله بن طاهر من البصرة فولاه إمارة قهستان[3]، وولد له فيها أبو علي سنة أربع وأربعين ومائتين[4].

(١) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٢٨١

(٢) انظر الأنساب للسمعاني، جـ ٣، ص ١٣٣.

(٣) تقع بين هراة ونيسابور.

(٤) انظر في ترجمته بالإضافة لما سبق طبقات الصوفية للسلمي، ص ٣٦١. أصول الدين للبغدادي، ص ٣٠٠. الرسالة القشيرية لأبي قاسم القشيري، جـ ١، ص ١٦٤.

طلبه للعلم:

كان ابتداء أمر أبو علي الثقفي بالتصوف والزهد[1]. ثم طلب العلم على كبر سنه وأصبح إماماً في أكثر علوم الشرع، لكنه بعد ذلك عطل أكثر علومه ورجع لعلم التصوف[2]. وبه ظهر التصوف بنيسابور[3].

أثنى عليه العلماء فقالوا عنه:

١ ـ قال عنه البغدادي: «شيخ العلوم أبو علي الثقفي»[4]، وقال عن كتبه: «وتصانيف الثقفي ونقوضه على أهل الأهواء زائدة على مائة كتاب»[5]، وهذا يدل على سعة علمه وعلى تصنيفه للكتب وخاصة ما فيه رد على أهل الأهواء.

٢ ـ وقال القشيري: «أبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي إمام الوقت»[6].

٣ ـ وقال عنه الذهبي: «الإمام المحدث الفقيه العلامة الزاهد العابد شيخ خراسان»[7].

٤ ـ وقال عنه السبكي: «الإمام الجليل القدوة، الأستاذ أبو علي الثقفي، الجامع بين العلم والتقوى والتمسك من حبال الشريعة بالسبب الأقوى، والسالك للطريقة التي لا عوج فيها، والحادي للصفات التي ليست لسوى المصطفين الأخيار تصطفيها، قال الإمام الحاكم: المقتدى به في الفقه

---

(١) انظر الأنساب للسمعاني، جـ ٣، ص ١٣٣.

(٢) انظر طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ١٧٢.

(٣) الرسالة القشيرية للقشيري، جـ ١، ص ١٦٤.

(٤) أصول الدين للبغدادي، ص ٣٠٠.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) الرسالة القشيرية للقشيري، ص ١٦٤.

(٧) سير أعلام النبلاء، للذهبي، جـ ١٥، ص ٢٨١.

والكلام والوعظ والورع والعقل والدين»[1].

٥ ـ وقال عنه ابن قاضي شهبة: «الفقيه الإمام الزاهد الواعظ»[2].

أخذ العلم بنيسابور من محمد بن عبد الوهاب العبدي، وبالري من موسى بن نصر الرازي وببغداد من أحمد بن حيان بن ملاعب الحافظ، ومحمد بن الجهم السمري وطبقتهم[3]، ولقي في التصوف أبا حفص وحمدون القصار[4].

قال عنه الصبغي[*]: «شمائل الصحابة والتابعين أخذها مالك الإمام عنهم، وأخذها عن مالك يحيى بن يحيى التميمي، وأخذها عن يحيى محمد بن نصر المروزي، وأخذها عن ابن نصر أبو علي الثقفي»[5]. وقال كذلك عنه: «ما عرفنا الجدل والنظر حتى ورد أبو علي الثقفي من العراق»[6].

نال من العلم الدرجة العالية وعن مدى علمه أورد السمعاني هذه القصة خلال ترجمته عنه قال: «قال أبو عمرو بن علي بن حامد كنت مع أبي بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة بطوس فلما أصبح من الليلة التي دخلها اجتمع أصحاب المسائل على الباب وصاحب له واقف يأخذ المسائل ويضعها بين يديه حتى اجتمع تل عظيم فدعا بدواة ثم قال لأبي علي الثقفي: أجب عن هذه المسائل، فأخذ أبو علي القلم وجعل يكتب تلك الأجوبة ويضعها بين يدي محمد بن إسحاق وهو ينظر فيها ويتأمل مسألة مسألة فلما فرغ منها قال له أبو

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ١٧٢.

(٢) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ص ١١٩.

(٣) انظر الأنساب للسمعاني، جـ ٣، ص ١٣٥.

(٤) الرسالة القشيرية للقشيري، جـ ١، ص ١٦٤.

(*) سوف تأتي ترجمته في المبحث القادم.

(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٢٨١.

(٦) المصدر السابق.

بكر: يا أبا علي ما يحل لأحد منها بخراسان يفتي وأنت حي»[1]. كذلك أورد عنه: «قال أبو الوليد القرشي دخلت على القاضي أبي العباس بن سريج أول ما دخلت بغداد متفقهاً، فسألني على من درست علم الشافعي بخراسان؟ قلت: على أبي علي الثقفي، فقال: لعلك تعني الحجاجي الأرزق؟ قلت: بلى، قال: ما جاءنا من خراسان أفقه منه»[2].

وهذا ما يدل على ما وصل إليه أبو علي الثقفي من العلم والتفقه درس عليه عدد من التلاميذ منهم أبو بكر محمد بن إسحاق الصبغي، وأبو الوليد حسان بن محمد الفقيه، وأبو علي الحسين بن علي الحافظ النيسابوري، وأبو الحسين محمد بن محمد الحجاجي[3]، وأبو أحمد الحاكم وغيرهم[4].

الفتنة الكلابية وموقف ابن خزيمة منهم[5]:

كان أبو علي الثقفي من تلاميذ ابن خزيمة لكنه أخذ بقول ابن كلاب، فحدث بينه وبين ابن خزيمة خلاف لأن ابن خزيمة كان من أشد من ينكر على الكلابية قولها، يقول الذهبي عن الثقفي: «ومع علمه وكماله خالف الإمام ابن خزيمة في مسائل التوفيق والخذلان ومسألة الإيمان ومسألة اللفظ، فألزم البيت ولم يخرج منه إلى أن مات، وأصابه في ذلك محن»[6]، وقصته مع ابن خزيمة

---

(١) الأنساب للسمعاني، جـ ٣، ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق. .

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٢٨١.

(٥) ابن خزيمة هو: محمد بن إسحاق بن المغيرة أبو بكر السلمي الشافعي، الحافظ الحجة الفقيه إمام الأئمة عني بالحديث والفقه وكان واسع العلم توفي سنة ٣١١ هـ. انظر في ترجمته طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٣، ص ١٠٩.

(٦) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٢٨٢.

ذكرها الحاكم[1] في تاريخ نيسابور ونقل منها ابن تيمية[2] والذهبي، من ذلك ما قاله الحاكم: «حدثني أبو بكر محمد بن حمدون. . . قال: لما بلغ أبو بكر بن خزيمة من السن والرئاسة والتفرد بهما ما بلغ، كان له أصحاب صاروا في حياته أنجم الدنيا مثل أبي علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي، وهو أول من حمل علوم الشافعي، ودقائق ابن سريج إلى خراسان، ومثل أبي بكر أحمد بن إسحاق ـ يعني الصبغي، خليفة ابن خزيمة في الفتوى وأحسن الجماعة تصنيفاً وأحسنهم سياسة في مجالس السلاطين و. . . قال: فلما ورد منصور بن يحيى الطوسي نيسابور، وكان يكثر الاختلاف إلى ابن خزيمة للسماع منه، وهو معتزلي، وعاين ما عين من الأربعة الذين سميناهم حسدهم واجتمع مع أبي عبد الرحمن الواعظ القدري بباب معمر في أمورهم غير مرة، فقال: هذا إمام لا يسرع في الكلام، وينهي أصحابه عن التنازع في الكلام وتعليمه، وقد نبغ له أصحاب يخالفونه، وهو لا يدري، فإنهم على مذهب الكلابية فاستحكم طمعهما في إيقاع الوحشة بين هؤلاء الأئمة»[3]. وتفصيل الخلاف ذكره الحاكم وقد كان بدايته حول كلام الله عزّ وجل، قال الحاكم: «حدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال: لما انصرفنا من الضيافة اجتمعنا عند بعض أهل العلم، وجرى ذكر كلام الله: أقديم هو لم يزل أو نثبت عند إخباره تعالى أنه متكلم به؟

---

(١) الحاكم هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدوية بن نعيم الضبي الشهير بالحكام من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، توفي سنة ٤٠٥ هـ. انظر في ترجمته تاريخ بغداد، جـ ٥، ص ٤٧٣.

وللحاكم كتاب «تاريخ نيسابور» يوجد مخطوطاً انظر في ذلك تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، جـ ١، ص ٥٤٥.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جـ ٢، ص ٧٨ وما بعدها.

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٤، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ مختصر.

فوقع بيننا في ذلك خوض، قال جماعة منا: كلام الباريء قديم لم يزل، وقال جماعة: كلامه قديم غير أنه لا يثبت إلا بإخباره وبكلامه فبكرت إلى أبي علي الثقفي وأخبرته بما جرى، فقال: من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث وانتشرت هذه المسألة في البلد، وذهب منصور الطوسي في جماعة إلى ابن خزيمة وأخبروه بذلك حتى قال منصور: ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية؟ وهذا مذهبهم. قال: فجمع ابن خزيمة أصحابه، وقال: ألم أنهاكم غير مرة عن الخوض في الكلام... ولم يزل الطوسي بأبي بكر بن خزيمة حتى جرأه على أصحابه، وكان أبو بكر بن إسحاق، وأبو بكر بن أبي عثمان يردان على أبي بكر ما يمليه ويحضران مجلس أبي علي الثقفي فيقرؤون ذلك على الملأ حتى استحكمت الوحشة. سمعت أبا سعد عبد الرحمن ابن أحمد المقرىء سمعت ابن خزيمة يقول: إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال شيء منه مخلوق أو يقول: إن القرآن محدث فهو جهمي، ومن نظر في كتبي بان له أن الكلابية كذبة فيما يحكون عني بما هو خلاف أصلي وديانتي، قد عرف أهل الشرق والغرب أنه لم يصنف أحد في التوحيد والقدر وأصول العلم مثل تصنيفي، وقد صح عندي أن هؤلاء ـ الثقفي والصبغي ويحيى بن منصور ـ كذبة وقد كذبوا علي في حياتي فحرم على كل مقتبس علم أن يقبل منهم شيئاً يحكونه عني»[1]. فكانت الفتنة الكلابية بين الإمام ابن خزيمة الذي كان شديداً على الكلابية وبين الثقفي والصبغي منهم الأمر الذي جعل أمير نيسابور يأمر أن يمتثل أمر ابن خزيمة فيهم من النفي والحبس[2]. وقد ذكر ابن تيمية أنهما استتيبا خاصة وأن أكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكلابية[3].

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٤، ص ٣٧٩.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جـ ٢، ص ٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٢.

وهذا الخلاف جعل هذه المدرسة تنقسم إلى قسمين عراقي برئاسة القلانسي والأشعري والطبري والباقلاني الذين كانوا أقرب وأتبع لأحمد بن حنبل من القسم الثاني وهو الخراساني[(١)].

لكن بعض الباحثين[(٢)] رد فكرة انقسام هذه المدرسة وذكر على ذلك دليل وهو قوله: «الدليل على أن المدرسة الكلابية لم تنقسم إلى قسمين عراقي وخراساني هو من كلام الدكتور النشار نفسه، فيذكر أن القسم العراقي يرأسه القلانسي والأشعري أما القسم الخراساني وهو الأهم عندنا فلا يذكر أحداً يرأسه وهذا دليل واضح على أن الكلابية كان أتباعها في خراسان أكثر منهم في بغداد»[(٣)] وسواء أكان هناك انقسام في هذه المدرسة أم لم يكن فليس من الغريب في كل مذهب أن يخرج بعض أعلامه عن المذهب العام، كما اختلف متأخري الأشاعرة عن المتقدمين منهم في مسألة تأويل الصفات الخبرية[(٤)] وكما خرج القلانسي والثقفي عن الكلابية في مسألة الإيمان وحقيقته[(٥)].

وفاتــه:

توفي أبو علي الثقفي ليلة الجمعة، ودفن يوم الجمعة، الثالث والعشرين من جمادى الأولى سنة (٣٢٨ هـ) وهو ابن تسع وثمانين سنة، قال الحاكم عن كثرة الجموع التي حضرت جنازته: «شهدت الصلاة عليه ودفنه، ولا أذكر أني رأيت بنيسابور بعده مثل ذلك الجمع»[(٦)].

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. النشار، جـ ١، ص ٣٢٤.
(٢) هو الدكتور جلال محمد موسى في كتابه نشأة الأشعرية وتطورها، ص ٦٠.
(٣) نشأة الأشعرية وتطورها، د. جلال محمد موسى، ص ٦٠.
(٤) انظر المطلب الثالث من المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا البحث.
(٥) انظر المبحث الأول من الفصل الرابع من هذا البحث.
(٦) طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ١٧٣.

المبحث الخامس
أبو بكر الصبغي

هو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد بن عبد الرحمن بن نوح النيسابوري الشافعي المعروف بالصبغي[(١)]، وهذه النسبة إلى الصَّبغ[(٢)]. ولد في شهر رجب سنة ثمان وخمسين ومائتين للهجرة[(٣)].

---

(١) مصادر ترجمته: الأنساب للسمعاني، جـ ٨، ص ٣٣. طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٣، ص ٩ ـ ١٢. وشذرات الذهب، جـ ٢، ص ٣٦١. معجم المؤلفين لرضا كحالة، جـ ١، ص ١٦٠. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٤٨٣.

(٢) ذكر ذلك السمعاني في كتابه الأنساب، جـ ٨، ص ٣٤ يقول عن أبيه: «قيل له الصبغي لأنه كان بياع الصبغ وبهذا عرف فقيل الصبغي».

وتابعه في ذلك الذهبي في سير أعلام النبلاء، جـ ١٥، ص ٤٨٣. والأسنوي في طبقات الشافعية له. انظر جـ ٢، ص ١٢٢. أما السبكي في طبقاته فذكره بالضبعي. انظر طبقات الشافعية للسبكي، جـ ٢، ص ٨١. وقد ذكر محققي سير أعلام النبلاء عن ذلك في هامش (٣) فقالا: «بكسر الصاد المهملة وسكون الياء وفي آخرها الغين المعجمة نسبة إلى الصبغ كما في الأنساب وقد تصحف في «العبر» إلى الضبعي، وأغرب ابن العماد في «الشذرات» فضبطه بالعبارة الضبعي بالضم والفتح ومهملة وقال: نسبة ضبيعة بن قيس».

سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم الزيبق، جـ ١٥، ص ٤٨٣.

(٣) طبقات الشافعية للأسنوي، جـ ٢، ص ١٢٣.

علمه وفضله:

طلب أبو بكر الصبغي العلم ورحل في طلبه، يروى لنا الحاكم عن بدايته في طلب العلم يقول الحاكم: «سمعته يقول: لما ترعرعت اشتغلت بتعلم الفروسية، ولم أسمع حرفاً، وحُملت إلى الري، وأبو حاتم حي وسألته عن مسألة في ميراث أبي ثم رجعنا إلى نيسابور في سنة ثمانين ومائتين. فبينا أنا على باب دارنا وأبو حامد ابن الشرقي وأبو حامد بن حسنوية جالسين، فقالا لي: اشتغل بسماع الحديث، قلت: ممن؟ قالا: من إسماعيل بن قتيبة، فذهبت إليه وسمعت فرغبت في الحديث ثم خرجت إلى بغداد بعد سنة»[1].

طلب أبو بكر العلم ورحل في طلبه، فسمع في نيسابور علي بن إسماعيل بن قتيبة السلمي وبالري يعقوب بن يوسف القزويني، وببغداد الحارث بن أبي أسامة، وبالبصرة همام بن علي السدوسي، وبواسط محمد بن عيسى بن السكن، وبمكة علي بن عبد العزيز البغوي[2]. وإسماعيل القاضي ومحمد بن أيوب البجلي وطبقتهم، فجمع من العلوم وبرع في الفقه وتميز في علم الحديث[3]. وأمضى وقتاً طويلاً في الفتوى يقول الحاكم: «بقي الإمام أبو بكر يفتي بنيسابور نيفاً وخمسين سنة ولم يؤخذ عليه في فتاويه مسألة وهم فيها»[4]، ويقول عنه: «كان أبو بكر بن إسحاق يخلف إمام الأئمة ابن خزيمة في الفتوى بضع عشرة سنة في الجامع وغيره»[5].

حدث عنه حمزة بن محمد الزيدي، وأبو علي الحافظ، وأبو أحمد

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٤٨٤.
(٢) انظر الأنساب للسمعاني، جـ ٨، ص ٣٤.
(٣) انظر سير أعلام النبلاء، جـ ١٥، ص ٤٨٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٨٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٨٥.

الحاكم، وأبو بكر الإسماعيلي ومحمد بن إبراهيم الجرجاني، وأبو عبد الله الحاكم وغيرهم[1].

وعن كتبه يقول الحاكم: «وله الكتب المبسوطة مثل الطهارة والصلاة والزكاة، ومن تصانيفه: كتاب الأسماء والصفات، وكتاب الإيمان، وكتاب القدر، وكتاب الخلفاء الأربعة، وكتاب الرؤية، وكتاب الأحكام، وكتاب الإمامة. وقد أثنى عليه العلماء في تراجمهم له من ذلك ما قاله عنه السمعاني: «أحد العلماء المشهورين بالفضل والعلم الواسع وشمائله وفضائله أكثر من أن يوسعها هذا الموضع»[2].

ويقول الذهبي عنه: «الإمام العلامة المفتي المحدث شيخ الإسلام»[3].

ويقول الأسنوي: «كان واسع العلم إماماً في الفقه والحديث والأصول ذا تصانيف جليلة»[4].

وكان أبو بكر الصبغي على جانب كبير من الورع والخشية، يقول الحاكم عن ذلك: «سمعت محمد بن حمـدون يقول: صحبت أبا بكر بن إسحاق سنين فما رأيته قط ترك قيام الليل لا في سفر ولا حضر»[5]، ويقول: «رأيت أبا بكر غير مرة عقيب الأذان يدعو ويبكي، وربما كان يضرب برأسه الحائط حتى خشيت يوماً أن يدمي رأسه وما رأيت في جماعة مشايخنا أحسن صلاة منه، وكان لا يدع أحداً يغتاب في مجلسه»[6].

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ٤٨٥.

(٢) الأنساب للسمعاني، جـ ٨، ص ٣٤.

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٤٨٣.

(٤) طبقات الشافعية للأسنوي، جـ ٢، ص ١٢٣.

(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٤٨٥.

(٦) المصدر السابق.

هذا هو أبو بكر الصبغي أحد أعلام الكلابية، وقد مر معنا في الترجمة السابقة موقفه هو وأبو علي الثقفي مع الإمام ابن خزيمة. وقد ذكر الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أنه يبدو أنهما ـ أبو علي الثقفي وأبو بكر الصبغي ـ تراجعا عن مذهبهما حين أعلن ابن خزيمة فتواه، وحين أخبرهما أن أحمد بن حنبل كان من أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحاب الكلابية[1].

وفاتــه:

توفي الصبغي في شعبان سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة هجرية.

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار، جـ ١، ص ٣٢٦.

الفصل الثاني
أهم آراء الكلابية في الصفات الإلهية

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول : بيان معنى الصفة لغة واصطلاحاً.

- الأسماء الحسنى والصفات العلا والفرق بينهما.
- العلاقة بين الصفات والذات.

المبحث الثاني : الصفات عند الكلابية وفيه أربعة مطالب.

- الصفات الذاتية.
- الصفات الفعلية.
- الصفات الخبرية.
- أحكام الصفات.

المبحث الثالث : أثر هذه الآراء عند الأشاعرة.

المبحث الرابع : موقف السلف من الآراء الكلابية.

المبحث الأول

المطلب الأول: معنى الصفة لغة واصطلاحاً

١ ـ معنى الصفة لغة: وردت كلمة صفة في معاجم اللغة بمعنى الأمارة والعلامة الدالة على الشيء الذي يتحلى بها، يذكر صاحب معجم مقاييس اللغة عن الصفة أنها: «تحلية الشيء ووصفته أصفه وصفاً، والصفة: الأمارة اللازمة للشيء، ويقال: أتصف الشيء في عين الناظر: أحتمل أن يوصف»[١]. ويقول ابن منظور عن معنى كلمة وصف: «وصف الشيء له وعليه وصفاً وصفة: حلاه والهاء عوض من الواو، وقيل: الوصف المصدر والصفة الحلية، والوصف وصفك الشيء بحليته ونعته، وتواصفوا الشيء من الوصف، وقوله عزّ وجل: ﴿وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١١٢﴾﴾ أراد ما تصفونه من الكذب، واستوصفه الشيء: سأله أن يصفه له. واتصف الشيء: أمكن وصفه»[٢].

ويقول: «والصفة: كالعلم والسواد. قال: وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا لأن الصفة عندهم هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو ضارب والمفعول نحو مضروب، وما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو مثل وشبه،

---

(١) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا جـ ٥ ص ١١٥ طـ ١ ١٣٦٩ هـ دار إحياء الكتب العربية.

(٢) لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور جـ ٩ ص ٣٥٦، دار صادر، بيروت.

وما يجري مجرى ذلك يقولون: رأيت أخاك الظريف فالأخ هو الموصوف، والظريف هو الصفة. فلهذا قالوا لا يجوز أن يضاف الشيء إلى صفته كما لا يجوز أن يضاف إلى نفسه لأن الصفة هي الموصوف عندهم، ألا ترى أن الظريف هو الأخ؟»[١].

ويقول صاحب القاموس المحيط: «وصفة يصفه وصفاً وصفة نعته. فاتصف والاسم الإيصاف والوصافة وتواصفوا الشيء وصفه بعضهم لبعض»[٢].

ويقول صاحب التعريفات: «الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل، قصير، وهي الإمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها»[٣]، فالصفة في اللغة هي الإمارة والعلامة الدالة على الشيء كالعلم والجهل والسواد والبياض وهي عند النحويين تختلف إذ هي مرادفة للنعت عندهم كاسم الفاعل واسم المفعول.

٢ ـ **معنى الصفة أصطلاحاً**: هي حال وراء الذات أو ما قام بالذات من المعاني والنعوت التي هي زائدة عليها ولا تنفك عنها[٤]. لقد وردت في القرآن الكريم آيات تثبت صفات الكمال لله عزّ وجل ولكن لم ترد كلمة الصفة في القرآن مطلقاً، إنما وردت على صيغة «يصفون» و «وصفهم» و «تصف» وغيرها، وقد وردت في معرض الإنكار على الكفار، وليس في إثبات صفات

(١) المصدر السابق ص ٣٥٧.

(٢) القاموس المحيط لمجد الدين محمد الفيروزآبادي ص ١١١١، طـ ٢، ١٩٨٧ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٣٩.

(٤) انظر الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، د. محمد أمان الجامي، ص ٨٤، دار التقوى المدينة المنورة.

الله سبحانه وتعالى والذي ورد في الإثبات له سبحانه وتعالى في حال دعوته وعبادته قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ﴾[1] وقد أنكر ابن حزم في كتابه الفصل إطلاق لفظ الصفات لله عزّ وجل بسبب عدم وجودها في القرآن الكريم أو حديث الرسول ﷺ، كذلك لم تأتي عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أو التابعين، يقول: «وأما إطلاق لفظ الصفات لله عزّ وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا جاء قط عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد تابعي التابعين وما كان هكذا فلا ينبغي لأحد أن ينطق به»[2] وقد أرجع ابن حزم ظهور هذا المصطلح إلى المعتزلة والرافضة يقول: «إنما اخترع لفظة الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح»[3]، ولعل عند تحديد أول ظهور لهذا المصطلح تقريباً نجده كما يذكر ابن الأثير في الكامل والمقريزي في الخطط وغيرهم، من أن أول من تكلم في الصفات في الإسلام هو الجعد بن درهم[4] وعنه أخذ الجهم بن صفوان[5].

والحقيقة أن الصفات الإلهية تعتبر من أهم المسائل التي شغلت الفكر الإنساني منذ القدم ذلك لإرتباطها بوجود الإله وحقيقته.

---

(١) سورة [الأعراف، آية ١٨٠].

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد بن أحمد المعروف بابن حزم جـ ٢ ص ٢٨٣، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، طـ ١٤٠٥ هـ، دار الجيل، بيروت.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٤.

(٤) سبقت الترجمة له.

(٥) سبقت الترجمة له.

نجد ذلك في الفلسفات القديمة وفي الديانات السابقة، وعند التعريف لمعنى الصفة في الإصطلاح لا بد أن نذكر بإيجاز عن وجود الله سبحانه وصفاته في أشهر الفلسفات القديمة وهي اليونانية ثم نتطرق إلى ذكر ذلك عند فلاسفة الإسلام ثم نتكلم عن الصفات الإلهية لدى المتكلمين سواء النافين أو المثبتين.

الإله وصفاته في الفلسفة اليونانية:

مرت الفلسفة اليونانية في بدايتها بمحاولة تفسير وجود العالم وكانت تعرف بالفلسفة النظرية (المادية)[١] ولكن هل يعني ذلك عدم الاهتمام بالتفكير بموجد وخالق العالم؟ فهذا طاليس يقول عنه الشهرستاني: «هو أول من تفلسف في الملطية، قال: إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهرية إنما يدرك من جهة أثارة، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء، فلسنا ندرك اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا»[٢]. وسواء صح هذا القول أو لم يصح فإن مع محاولة الفلسفة في بدايتها لتفسير مبدأ حركة الكون ونشأته والتي كانت تضع لها تفسير مادي آلياً، إلا أن العقول كانت تحاول وضع صفات لموجد لهذا الكون. بعد ذلك اتسعت نظرة الفلسفة واتجهت إلى الاتجاه الميتافيزيقي وبحثت في الخالق فهذا سقراط اعتقد بوجود الألهة وعنايتها بالعالم والحياة الإنسانية وإن لم تتضح نظريته في خلق العالم إلا أنه كان يقول بوجود علة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات ويؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما بتدبر ونظام وعناية الألهة[٣]. كذلك نجد أفلاطون من بعده يتحدث عن الله بأنه روح عاقل محرك

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩، دار القلم بيروت.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٣٧٠.

(٣) انظر الفلسفة عند اليونان د. أميرة حلمي مطر ص ١٥٣، طـ ١٩٨١ م، دار النهضة العربية، القاهرة.

جميل خير عادل كامل وهو بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير يجهل البشر طبيعته وهو معنيّ بالعلم وجوده وكما له وعنايته حقائق لا ريب فيها[1].

أما أرسطو فكان تحديد معنى الله في كلامه غير واضح إذ يعبر مرة عنه بالوجود المطلق وأنه يعيش في سعادة أبدية وهذا القول يشير إلى أنه كان له وجود مستقل مشخص ومرة أخرى يعبر عنه أنه الصورة المجردة من غير مادة لا وجود لها يقول أرسطو: «إن الله فكرة ولكنه فكرة أي شيء؟ إنه لما كان صورة مجردة فليس صورة لمادة ولكن هو صورة الصورة فهو فكرة الفكرة»[2].

يقول صاحب قصة الفلسفة: «يصور أرسطو الله بوصفه روحاً تعي ذاتها وهذه هي بالأحرى روح غامضة خفية، وذلك لأن إله أرسطو لا يقوم أبداً بأي عمل، فليست له رغائب، ولا إرادة ولا غرض، وفاعليته نقية خالصة إلى حد تجعله لا يفعل أبداً وهو كامل كمالاً مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب في أي شيء، ولذلك لا يعمل أي شيء، ووظيفته الوحيدة هي التأمل في جوهر الأشياء»[3] وهذا يقودنا إلى أن فكرة فلاسفة اليونان تجاه الله سبحانه كانت الإقرار بوجود خالق أو إله وهذا مما فطر عليه بني آدم ومما يجبر به الكون من نظر إليه ولكن اختلفوا في حقيقته وفي عمله وصفاته وهذا أمر متوقع لأنه مستند إلى عقول البشر ولم يؤيد بالوحي.

هذا الحال بالنسبة لفلاسفة اليونان أما الحال بالنسبة للفلاسفة المنتسبين للإسلام فإنه لا يختلف كثيراً.

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية، د. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ طـ ٨ مكتبة النهضة المصرية.

(٣) قصة الفلسفة ويل ديوارنت ص ١١٤ ترجمة أحمد الشيباني. طـ ٢، ١٤١٤ هـ دار القارىء العربي.

فأول فلاسفة الفكر الإسلامي الكندي بحث في الله ووجوده وصفاته وألف في ذلك رسالتين الأولى «في الفلسفة الأولى»[1] والثانية في «وحدانية الله وتناهي جرم العالم» حيث يرى الكندي «أن الله من حيث طبيعته هو الآنية[2] الحقة التي لم تكن ليس[3] ولا تكون أبداً لم يزل، ولا يزال أيس[4] أبداً، فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا يكون وجود إلا به، وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوجود، من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله»[5].

أما الفارابي فيرى أن الإله لا علة لوجوده، له بذاته الكمال الأسمى وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته ولا يعتريه التغير من حال إلى حال عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته[6].

فالله عند الفارابي عقل بريء عن المادة صدرت الموجودات عنه بدون أن يحدث فيه تعدد عن طريق ما يسميه بنظرية الصدور أو الفيض التي استلهمها من تاسوعات أفلوطين، والفيض عملية عقلية آلية والصدور فيها تلقائي نتيجة

(١) أي ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا.

(٢) أي الحقيقة الثابتة.

(٣) بمعنى عدم.

(٤) بمعنى موجود.

(٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام د. محمد علي أبو ريان، ص ٢٢٥، ط ٢، ١٩٧٣ م، دار النهضة العربية بيروت.

(٦) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٢٠٨، ط ٥، ١٩٨١ م، دار النهضة العربية بيروت.

لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق ومن ثم قال بالعقول العشرة[١]، أما ابن سينا فهو لا يبعد كثيراً عمن سبقه، فهو يراه خير محض، وكمال محض وهو عقل وعاقل ومعقول وهو بذاته عاشق ومعشوق، وهو واحد في ذاته واحد في صفاته وأفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله أما الصفات فهي لا تطلق عليه إلا بالعرض[٢].

وبعد فهذا رأي الفلاسفة المنتسبين للإسلام في الله، تعالى عما يقولون علواً كبيراً، وعن صفاته تعالى، وقد أجمل الشهرستاني رأيهم في الصفات بقوله: «قالت: الفلاسفة واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحداً من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له لعينه ولا يشاركه شيء ما صفة كانت أو موصوفاً في وجوب الوجود والأزلية ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة ولا بأجزاء الحقيقة والحد[٣] نعم له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى لذلك واحداً حقاً أحداً صمداً ومثل تنزهه عن المادة وتجرده عن طبيعة الامكان والعدم ويسمى لذلك عقلاً وواجباً وله صفات إضافية مثل كونه صانعاً مبدعاً حكيماً قديراً جواداً كريماً. . . وصفاته عندهم إما سلبية محضة وإما إضافية محضة وإما مؤلفه من سلب وإضافة والسلوب والإضافات لا توجب كثرة في الذات»[٤]

---

(١) انظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. د. محمد أبو ريان ص ٢٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٠.

(٣) الحد هو قول دال على ماهية الشيء وفي الإصطلاح قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز انظر التعريفات للجرجاني ص ٨٣.

(٤) نهاية الاقدام في علم الكلام لعبد الكريم الشهرستاني، ص ١٨١ ـ ١٨٢، تحرير =

فحال الفلاسفة المنتسبين للإسلام أنهم نفاة معطلون للصفات الإلهية الزائدة على الذات خوفاً من التكثر والتركيب، أخذوا ذلك باسم التنزيه، وأخذ ذلك عنهم المتكلمون.

فما هو موقف بعض المتكلمين من الصفات الإلهية؟

المعتزلة والصفات:

أخذ المعتزلة من الفلاسفة[١] والجهمية القول بنفي الصفات خوفاً من القول بتعدد القدماء الأمر الذي يؤدي إلى الشرك في نظرهم، ففي البداية يقول واصل بن عطا[٢]: «إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٣]. وهذا الأمر في البداية كما يرى الشهرستاني كان مبنياً على الاتفاق على إستحالة وجود إلهين قديمين أزليين، وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة تبلورت فيما بعد عن طريق أصحابه، يقول: «إنما شرعت أصحابه فيما بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي[٤]، أو حالتان كما قاله أبو هاشم[٥] ومال أبو الحسينالبصري[٦] إلى ردهما إلى

= جيوم - مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد.

(١) انظر الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية د. عوض الله جاد حجازي، ص ٣٧٠.

(٢) سبقت الترجمة له.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ٤٠.

(٤) سبقت الترجمة له.

(٥) أبو هاشم هو بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب ولد سنة ٢٧٧ هـ وتوفي سنة ٣٢١ هـ وإليه تنسب فرقة البهشمية من المعتزلة انظر في ترجمته سير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٥، ص ٦٣.

(٦) أبو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب البصري ولد في البصرة وسكن بغداد =

صفة واحدة وذلك عين مذهب الفلاسفة»[١].

والذي دفع المعتزلة إلى هذا القول هو التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين مأخوذاً من الأصل الأول من أصولهم وهو التوحيد الذي يعرفه القاضي عبد الجبار بقوله: «في إصلاح المتكلمين أن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به»[٢].

ومن ثم قرر المعتزلة نفي الصفات الوجودية خوفاً من القول بالتركيب والتجسيم أو القول بشريك للإله يشاركه القدم وبناء على ذلك ردوا فكرة الأقانيم الثلاثة التي عند النصارى التي تقول أن الذات الإلهية جوهر له ثلاثة أقانيم قديمة هي الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم عبارة عن صفات مستقلة عن الجوهر.

ومذهب المعتزلة في الصفات هو النفي ومع ذلك لا ينكرون إطلاق الصفات عليه لكن يرجعونها إلى الذات، وقد قسم المعتزلة الصفات الإلهية إلى:

١ ـ صفات ذاتية يوصف بها الله نفسه، ولا يجوز أن يوصف بضدها ولا بالقدرة على ضدها مثل كونه عالم لا يجوز أن يوصف بالجهل ولا بالقدرة على الجهل.

٢ ـ صفات فعلية يوصف بها نفسه ويجوز أن يوصف بضدها وبالقدرة على

= وتوفي بها، أحد أئمة المعتزلة، انظر في ترجمته تاريخ بغداد جـ ٣، ص ١٠٠ ولسان الميزان جـ ٥ ص ٢٩٨.

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ٤١.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ص ١٢٨ طـ ١، ١٣٨٤ هـ مكتبة وهبة.

ضدها كالحب يوصف به ويوصف بضده وهو البغض.

٣ ـ وصفات يوصف الله بها لذاته وقد يوصف بها لفعله[١].

وقد أثبتت المعتزلة إطلاق بعض الصفات دون ما تتضمنه من معنى فهذه الصفات تطلق على الله لذاته وهي عين الذات ليست مستقلة زائدة عليها بينما هي عند البشر لمعنى خارج عن ذواتهم.

يؤكد ابن المرتضى[٢] ذلك فيقول: «وأما ما أجمعت عليها المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان»[٣]. وبعد فهذه الصفات عند النفاة فما هي عند المثبتين لها أو لبعضها؟.

الأشاعرة والصفات:

يقول الشهرستاني: «وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف أن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته»[٤]، وعن الفرق بين الصفة والوصف يقول ابن تيمية: «والصفة والوصف تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف، وتارة يراد به المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري، جـ٢، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦. تصحيح هلموت ريتر طـ٣، ١٤٠٠ هـ، دار النشر فرانز شتايز بفيسبادن، وانظر التدمرية لابن تيمية، ص ١٨ تحقيق محمد السعوي طـ٢، ١٤١٤ هـ، مكتبة العبيكان.

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله ولد سنة ٧٦٤ هـ وتوفي سنة ٨٤٠ هـ. انظر في ترجمته الأعلام، جـ١، ص ٢٥٥.

(٣) المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى صفحة ٥٦، طبعة ١٣١٦ هـ، حيدر آباد.

(٤) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ١٨١.

والجهمية والمعتزلة وغيرهم تنكر هذه وتقول إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف والكلابية ومن تبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الصفة والوصف فيجعلون الوصف هو القول والصفة المعنى القائم بالموصوف. وأما جماهير الناس فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة والوصف مصدر في الأصل»[١].

يقول الأشعري عن الوصف والصفة: «إن الوصف والصفة بمعنى واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصفه له، ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصوفين كخبر المخبر عن سواد فإنه وصف للسواد وصفة للقائل»[٢].

وقد قسم الأشاعرة الصفات إلى صفات شرعية عقلية وإلى صفات خبرية وذلك من ناحية ثبوتها، والصفات الشرعية العقلية هي التي أثبتت عن طريقين هما العقل والشرع وهي تنقسم إلى عدة أقسام:

١ ـ **صفة نفسية**: وهي صفة واحدة هي الوجود، إذ لا يعقل وجود ذاته تعالى بدونها لذلك لا تقتضي معنى زائداً على الذات يقول الجويني: «اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ومنها معنوية وحقيقة صفة النفس: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف»[٣].

٢ ـ **صفات سلبية**: وهي الصفات التي تدل على المعنى السلبي لها غير الثبوتي

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٣٥.

(٢) أصول الدين للبغدادي، ص ١٢٨.

(٣) كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني صفحة ٥١ تحقيق أسعد تميم طـ ١، ١٤٠٥ هـ مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان.

لله وهي تفيد سلب ما لا يليق بالله عن الله، وهي خمس صفات، القدم، البقاء، الوحدانية، القيام بالنفس، المخالفة للحوادث، ومثال ذلك القدم حيث يسلب أولية الوجود عنه سبحانه ويدخل في الصفات السلبية الصفات التي يسبقها أداة نفي لضمان كمال ضد الصفة المنفية كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[1][2].

٣ ـ **صفات معاني**: وهي التي تدل على معنى زائد على الذات وتدل على معنى ثابت وموجود وهي كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والحياة والكلام وتسمى هذه الصفات كذلك بالصفات الذاتية لملازمتها الذات، وهناك صفات ذاتية خبرية مثل صفة اليد وصفة العين.

٤ ـ **صفات الفعل**: وتسمى الصفات الاختيارية، وهي من الصفات الثبوتية التي يوصف بها سبحانه لفعله فتقوم بذاته وبمشيئته وقدرته، وهي عندهم لا تقتضي قيام معنى زائد على ذاته وقائم به منعاً من القول بحلول الحوادث بذاته سبحانه يقول ابن تيمية: «فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها، والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون: تقوم صفات بغير مشيئته وقدرته فأما ما يكون بمشيئته وقدرته فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه»[3].

والقسم الآخر من الصفات الإلهية هي الصفات الخبرية التي أثبتت عن طريق الخبر الإلهي أي الشرع من كتاب أو سنة من غير الدليل العقلي منها ما هو صفة ذات كالوجه والساق ومنها ما هو صفة فعل كرضاه وغضبه.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٢) انظر كتاب الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، د. محمد أمان الجامي ص ٢٠١.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ٦، ص ٢١٧.

وكان موقف بعض المتكلمين منها هو ردها خوفاً من الوقوع في التشبيه والتجسيم.

يوضح البيهقي تقسيم الصفات عند الأشاعرة يقول: «فالله عز اسمه أسماء وصفات، وأسماؤه صفاته، وصفاته أوصافه، وهي على قسمين: أحدهما صفات ذات والآخر صفات فعل، فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال، وهو على قسمين: أحدهما عقلي والآخر سمعي، فالعقلي ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع به وهو على قسمين: أحدهما لم يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به على ذاته كوصف الواصف له بأنه شيء ذات موجود قديم إله ملك قدوس جليل عظيم عزيز متكبر، والاسم والمسمى في هذا القسم واحد. والثاني ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به على صفات زائدات على ذاته قائمات به، وهو كوصف الواصف له بأنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم باق فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته قائمة به كحياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، وكلامه وبقائه، والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى، لا يقال أنها هي المسمى ولا إنها غير المسمى، وأما السمعي فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين وهذه أيضاً صفات قائمة بذاته لا يقال فيها أنها هي المسمى ولا غير المسمى، ولا يجوز تكييفها فالوجه له صفة وليست بصورة واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقه، وطريق إثباتها له صفات ذات ورد خبر الصادق به، وأما صفات فعله فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل، لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل وهو كوصف الواصف له بأنه خالق رازق محيي مميت منعم متفضل فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله عزّ وجل فهي صفة قائمة بذاته، وهو كلامه لا يقال أنها المسمى ولا غير المسمى ومن

أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد والله أعلم وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا»[1].

المطلب الثاني: الأسماء والصفات والفرق بينهما

سوف يبحث هذا المطلب عن الأسماء الحسنى لله سبحانه وتعالى وعن الصفات والعلاقة بينهما وسنبدأ بتوضيح الأسماء الحسنى من خلال النقاط التالية[2]:

أولاً: إن أسماء الله تعالى جميعها حسنى لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3] وأسماء الله متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها، ومثال ذلك «العليم» اسم من أسمائه تعالى متضمن للعلم الكامل له سبحانه وتعالى والذي لا نقص فيه أبداً ولا جهل ولا نسيان. وما يدخل في باب الإخبار عن الله فهو أوسع من باب الأسماء والصفات له مثال ذلك قولهم: «القديم» فهو مما يخبر به عن الله تعالى وليس من أسمائه الحسنى.

ثانياً: أن أسماء الله تعالى أعلام لها معاني وأوصاف لذا هي أعلام لدلالتها على الذات الإلهية وأوصاف لأن لها معاني، وكل أسماء الله أسماء لمسمى

---

(١) الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ص ٢٦ ـ ٢٧ الطبع والنشر والتوزيع السلام العالمية مصر.

(٢) انظر في ذلك كتاب القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للشيخ محمد صالح العثيمين ضمن مجموع الفتاوى له قسم العقيدة، جـ ٣، ص ٢٦٩ وما بعدها جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، ط ٢، ١٤١٤ هـ، دار الثريا للنشر والتوزيع الرياض.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

واحد هو الله عزّ وجل وقد اختلف في هذه المسألة إلى عدة أقوال ذكرها ابن تيمية تحت عنوان: «فصل في الاسم والمسمى» ذكر فيه اختلاف الناس في ذلك وأنه قد حصل هذا الخلاف واشتهر بعد الأئمة وبعد أحمد وغيره وأن الذي كان معروفاً عند أئمة السنة هو الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة[1]، ومما ذكر ابن تيمية من الأقوال:

«أن الاسم غير المسمى وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق. . . . .

والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق وأسماءه غير مخلوقة يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته ويسمي نفسه بمشيئته وقدرته؟ وهذا فيه قولان: النفي هو قول ابن كلاب ومن وافقه. والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من طوائف أهل الكلام»[2].

وقال: «أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة وأنه حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3]، وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى. وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره. والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري واللالكائي، وأبي محمد البغوي وغيرهم وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري إختاره أبو

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٦، ص ١٨٥.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ٦، ص ١٨٦.
(٣) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

بكر بن فورك وغيره، والقول الثاني وهو المشهور عن أبي الحسن أن الأسماء ثلاثة أقسام: تارة يكون الاسم هو المسمى كاسم الموجود، وتارة يكون غير المسمى كاسم الخالق، وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العليم والقدير»[1] وعن توضيح المذهب الأشعري في الاسم والمسمى يقول شارح المقاصد: «الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وصفة أو ذكره فتغايرهما ضروري وما اشتهر من أن الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما أريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفضل الشيخ بأن الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله، وقد يكون غيره كالخلق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على أنه أخذ المدلول بحيث يعم التضمن وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة، وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3][4]».

ثالثاً: أن أسماء الله تعالى تدل على أوصاف وإن دل الاسم على وصف متعد تضمنت أمرين:

١ ـ ثبوت ذلك الاسم لله تعالى.

٢ ـ ثبوت الصفة التي تضمنها لله عزّ وجل ومثال ذلك «الحي» يتضمن إثبات الحي اسماً لله تعالى، وإثبات الحياة صفة له.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ٦، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) سورة الأعلى، آية ١.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

(٤) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٤، ص ٣٣٧، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، طـ ١، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م. عامل الكتب بيروت.

أما إن دل الاسم على وصف متعد تضمن ثلاثة أمور:

١ ـ ثبوت ذلك الاسم لله تعالى.

٢ ـ ثبوت الصفة التي تضمنها.

٣ ـ ثبوت حكمها ومقتضاها، ومثال ذلك «السميع» يتضمن إثبات السمع اسماً لله تعالى، وإثبات السمع صفة له، وإثبات حكم ذلك ومقتضاه وهو أنه يسمع كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١﴾[1].

رابعــاً: أن الاسم من أسمائه تعالى تدل على ذاته وصفاته بالمطابقة والتضمن وبالإلتزام[2]، ومثال ذلك «الخالق» يدل على ذات الله وعلى صفة الخلق بالمطابقة ويدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على الصفات الأخرى باللزوم.

خامساً: أن أسماء الله تعالى مصدرها الشرع فقط فهي توقيفية لا مجال للعقل فيها ولا خلاف في ذلك بين أهل السنة بيد أن بعض طوائف المتكلمين يرون أن أسماء الله تؤخذ من الاصطلاح والقياس[3].

يقول عن ذلك شارح المقاصد: «أسماء الله تعالى توقيفية خلافاً للمعتزلة والقاضي[4] مطلقاً والغزالي في الصفات، وتوقف إمام

---

(١) سورة المجادلة، آية ١.

(٢) دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على ما وضع له بالتمام، ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مما وضع له، ودلالة الإلتزام هي دلالة اللفظ على خارج المعنى الذي وضع له. انظر مجموع فتاوى ابن عثيمين، قسم العقيدة جـ ٣، ص ٢٧٣.

(٣) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ١١٦.

(٤) المقصود أبو بكر الباقلاني.

الحرمين، ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن ولا منع به، ولا بمرادفة»[1].

سادساً: أن أسماء الله تعالى غير محصورة بعدد معين وقد ذهب بعضهم إلى حصرها في تسعة وتسعين اسماً[2]، واحتج بقوله ﷺ: «لله تسعة وتسعين اسماً ـ مائة إلا واحداً ـ لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة»[3].

وقد حصروا أسماء الله في التسعة والتسعين، وفهموا أن الهدف من الحديث هو تحديد أسماءه تعالى بهذا العدد في حين أن الحديث يهدف إلى الإخبار عن دخول الجنة وحصول الوعد لمن أحصاها يقول الإمام ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري: «وقد اختلف في هذا العدد هل المراد به حصر الأسماء الحسنى في هذه العدة أو أنها أكثر من ذلك، ولكن اختصت هذه بأن من أحصاها دخل الجنة؟ فذهب الجمهور إلى الثاني، ونقل النووي إتفاق العلماء عليه، فقال: ليس في الحديث حصر أسماء الله تعالى وليس معناه أنه ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين، وإنما مقصود الحديث أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء، ويؤيده قوله ﷺ في حديث ابن مسعود الذي أخرجه أحمد وصححه ابن حبان «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٤، ص ٣٤٣.

(٢) منهم ابن حزم في كتابه المحلى جـ ١، ص ٣٠.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري شرح ابن حجر العسقلاني رقم الحديث ٦٤١٠ كتاب الدعوات باب لله مائة اسم غير واحد فقط، جـ ١١، ص ٢١٨.

على الغيب عندك»[1] وعن الذين حصروا أسمائه بهذا العدد يقول: «ابن حزم ممن ذهب إلى حصر هذا العدد المذكور، وهو لا يقول بالمفهوم أصلاً ولكنه احتج بالتأكيد في قوله ﷺ «مائة إلا واحداً» قال لأنه لو جاز أن يكون له اسم زائد على العدد المذكور لزم أن يكون له مائة اسم فيبطل قوله مائة إلا واحداً وهذا الذي قاله ليس بحجة على ما تقدم[2] لأن الحصر المذكور عندهم باعتبار الوعد الحاصل لمن أحصاها، فمن ادعى على أن الوعد وقع لمن أحصى زائداً على ذلك أخطأ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون هناك اسم زائد»[3].

سابعـاً: أن الإلحاد في أسماء الله تعالى هو الميل بها عما يجب فيها وهو أنواع:

أ - إنكارها أو إنكار بعضها.

ب - أن يجعلها دالة على صفات تشبه صفات المخلوقين.

جـ - أن يسمى الله تعالى بما لم يسم به نفسه.

د - أن يشتق من أسمائه أسماء لغيره.

وجميع أنواع الإلحاد محرم لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾[4].

الصفات العلا:[5]

١ - صفات الله تعالى كلها صفات كمال، وإذا كان في الصفة نقص بوجه من

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، جـ ١١، ص ٢٢٣.

(٢) لأن لفظ «مائة إلا واحد» كان مدرجاً في الحديث.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، جـ ١١، ص ٢٢٤.

(٤) سورة [الأعراف، آية ١٨٠].

(٥) انظر في ذلك قواعد في صفات الله تعالى للشيخ محمد العثيمين ضمن مجموع الفتاوى له، قسم العقيدة، جـ ٣، ص ٢٨٠ وما بعدها.

الوجوه فهي ممتنعة في حق الله تعالى وقد ذم الله الذين وصفوه بصفات نقص تعالى عنها قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾[2].

٢ ـ إن باب الصفات لله تعالى أوسع من باب الأسماء لأن كل اسم يتضمن صفة ولأن من الصفات ما يتعلق بأفعال الله تعالى التي لا يسمى بها مثال ذلك المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[3] فنصفه تعالى بالمجيء ولا نسميه الجائي أو الآتي وهكذا ولا يلزم من الأخبار عنه تعالى بالفعل مقيداً أن يشتق له منه اسم مطلق فيكون من أسمائه، المستهزىء المظل؟ لأن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه إلا أفعالها ولا يصح أن يسمى بأسمائها.

٣ ـ إن الصفات الإلهية قسمان ثبوتي في الكتاب أو السنة وسلبي وهو ما نفاه الله عن نفسه في الكتاب أو السنة فيجب نفيها مع إثبات ضدها لأنه الأكمل ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾[4]. ونفي الظلم يثبت كمال عدله.

٤ ـ إن الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين: قسم ذاتية وهي التي لم يزل ولا يزال متصفاً بها، كالعلم والقدرة والسمع وغيرها ومنها الصفات الخبرية كالوجه واليدين وغيرها. وقسم فعلية وهي التي تتعلق بمشيئته إن

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٨١ .

(٢) سورة المائدة، آية ٦٤ .

(٣) سورة الفجر، آية ٢٢ .

(٤) سورة الكهف، آية ٤٩ .

شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا وغيرها.

وقد تكون الصفة ذاتية فعلية كالكلام لأنه باعتبار أصله هو صفة ذاتية لله تعالى وباعتبار آحاد الكلام فهو صفة فعلية لأنه متعلق بمشيئته سبحانه.

٥ ـ أن صفات الله تعالى توقيفية لا مجال للعقل فيها ولثبوت الصفة من الكتاب والسنة ثلاثة أوجه:

١ ـ التصريح بالصفة كالعزة والقوة والوجه وغيرها.

٢ ـ تضمن الاسم لها مثل السميع متضمن للسمع ونحو ذلك.

٣ ـ التصريح بفعل أو وصف دال عليها كالاستواء على العرش من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[١]، وهكذا.

ومما سبق يتضح الفرق بين أسماء الله وصفاته، وأن الصفات من معاني أسمائه الحسنى[٢].

المطلب الثالث: العلاقة بين الصفات والذات

لبيان العلاقة بين الصفات والذات، نبدأ أولاً ببيان أصل كلمة الذات وماذا تعني في القرآن الكريم وعند أهل الكلام، ثم نتطرق إلى منشأ القول في العلاقة بين الصفات والذات والأقوال في ذلك، ثم نوضح العلاقة بين الصفات والذات على مذهب السلف.

---

(١) سورة طه، آية ٥.

(٢) انظر قواعد في صفات الله تعالى للشيخ محمد العثيمين ضمن مجموع الفتاوي له قسم العقيدة، جـ ٣، ص ٢٨٠ وما بعدها.

الـــذات:

إن لفظ الذات هي تعريف للفظ ذات، التي هي تأنيث للفظ ذو، وذو بمعنى صاحب، فذو كذا أي صاحب كذا، وذات كذا، أي صاحبة كـذا، لذا لا بد أن تأتي مضافة لما له صفات ونعوت، يقول ابن تيمية: «فإن ذات تأنيث ذو وهو يستعمل مضافاً يتوصل به إلى الوصف بالأجناس، فإن كان الموصوف مذكراً قيل ذو كذا، وإن كان مؤنثاً قيل ذات كذا»[1] وكان استخدام القرآن الكريم لهذه الكلمة دائماً مضافاً أو فيما ينسب إلى الشيء أو إلى جهته كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١١٩﴾[2] ومنه الحديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات إثنتين منهن في ذات الله عزّ وجل»[3].

وقول الصحابي خبيب الأنصاري:

ولســـت أبـالـي حيـن أقتـل مسلمـاً   علـي أي شـق كـان لله مصـرعـي
وذلـــك فـــي ذات الإلـــه وإن يشـــأ   يبارك على أوصال شلو ممزع[4]

أما عند الدلالة والتحدث عن الذات الإلهية المتصفة بالصفات فلم يطلق

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ٣ ص ٣٣٤.

(٢) سورة آل عمران، آية ١١٩.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني جـ ٦، ص ٤٤٧، كتاب أحاديث الأنبياء باب قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ۝١٢٥﴾، سورة [النساء، آية ١٢٥]. ورقم الحديث ٣٣٥٨.

(٤) المصدر السابق، جـ ١٣، ص ٣٩٣ كتاب التوحيد باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله عزّ وجل رقمه ٧٤٠٢.

عليها لفظ الذات وإنما يطلق عليها «نفس» كما في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾[1] وبلفظ الجلالة «الله» وهو كثير في القرآن ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٢٦﴾﴾[2]، أو بأسمائه وصفاته كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْءَانَ ﴿٢﴾﴾[3].

أما عند أهل الكلام فالذات تختلف حيث حذفوا الإضافة عنها وعرفوها فقالوا: الذات واستخدموها للدلالة على نفس الشيء وحقيقته وعينه[4].

يقول ابن تيمية: «لما صار النظار يتكلمون في هذا الباب قالوا: إنه يقال أنها ذات علم وقدرة، ثم أنهم قطعوا هذا اللفظ عن الإضافة وعرفوه فقالوا: «الذات» وهو لفظ ليس من لفظ العرب العرباء»[5].

ولبيان منشأ القول في التفرقة بين الذات والصفات نرجع إلى أول من تكلم في الصفات فنفاها عن الله تعالى وفرق بين الذات والصفات وهو الجهم بن صفوان[6] الذي أخذ ذلك عن الجعد بن درهم[7]. وكانت هذه هي البداية تقريباً، ثم تبنت المعتزلة هذه الفكرة فنفت الصفات عن الله تعالى لاعتقادهم أن الصفة غير الموصوف ومن ثم الخوف من القول بتعدد القدماء[8].

---

(١) سورة آل عمران، آية ٢٨.

(٢) سورة الصافات، آية ١٢٦.

(٣) سورة الرحمن، آية ١ ـ ٢.

(٤) انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ ١٣، ص ٣٩٣.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٦ ص ٩٩.

(٦) سبقت الترجمة عنه.

(٧) سبقت الترجمة عنه.

(٨) انظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود، جـ ٣، ص ١٠٩١.

ثم ظهرت بعد ذلك المناظرات في هذه المسألة وانقسم أهل الكلام تجاهها أقسام:

١ ـ الجهمية والمعتزلة والكرامية وغيرهم الذين يفرقون بين الذات والصفات لكن الجهمية والمعتزلة تنفيها والكرامية تثبتها.

٢ ـ قول طوائف من الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وغيره الذين يقولون: الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، وهو كذلك قول ابن كلاب الذي قال: «أن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره»(١).

٣ ـ قول أئمة الإسلام الذين يفصلون في القول لأن لفظ «الغير» فيه إجمال يفصل ابن تيمية هذه الأقوال ويوضح مذهب السلف قائلاً: «والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلاً، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات ولكن الجهمية والمعتزلة وغيرهم لما أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات صار مناظرهم يقول: أنا أثبت الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات، أي لا أقتصر على مجرد إثبات ذات بلا صفات ولم يعن بذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها، ولا مع ذلك صفات زائدة على هذه الذات ولهذا كان من الناس من يقول: الصفات غير الذات كما يقوله المعتزله والكرامية ثم المعتزلة تنفيها والكرامية تثبتها، ومنهم من يقول: الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره كما يقوله طوائف من الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وغيره، ومنهم من يقول كما قالت الأئمة: لا نقول الصفة هي الموصوف، ولا نقول هي غيره لأنا لا نقول لا هي هو ولا هي غيره، فإن لفظ الغير فيه إجمال، قد يراد به المباين للشيء، أو ما قارن أحدهما الآخر، وما قاربه بوجود أو زمان أو مكان، ويراد بالغير أن ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر. وعلى الأول فليست الصفة غير الموصوف، ولا بعض الجملة

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري، جـ ١، ص ١٦٩.

غيرها، وعلى الثاني فالصفة غير الموصوف، وبعض الجملة غيرها فامتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفياً أو إثباتاً، لما في ذلك من الإجمال والتلبيس..... بل يستفصل السائل فيقال له: إن أردت بالغير ما يباين الموصوف فالصفة لا تباينه، فليست غيره، وإن أردت بالغير ما يمكن فهم الموصوف على سبيل الإجمال وإن لم يكن هو فهو غير بهذا الاعتبار»[1].

العلاقة بينهما:

مما لا شك فيه أن الله أمرنا سبحانه بالإيمان به تعالى والإيمان به يشمل الإيمان بذاته وصفاته، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[2].

وصفاته تعالى ملازمة لذاته لا تنفك عنها، ولا تفتقر إليها، فالصفات ليست هي نفس الذات وليست غير الذات، بل هي ملازمة للذات ولا يعقل وجود أحدهما دون الآخر.

وعند تحديد العلاقة بين الصفات والذات نقول: إن كان المقصود بالذات الذات المجردة عن أي شيء والتي لا توجد إلا في عقول نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها وهي غير الذات على هذا الاعتبار.

وإن كانت الذات هي الذات الموجودة حقيقة فهذه لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة لها، والصفات ليست زائدة عليها ولا هي غيرها.

يقول ابن تيمية: «وإذا قال من قال من أهل الأثبات للصفات: أنا أثبت صفات الله زائدة على ذاته، فحقيقة ذلك أنا نثبتها زائدة على ما أثبتها النفاة من الذات فإن النفاة اعتقدوا ثبوت ذات مجردة عن الصفات، فقال أهل الأثبات: نحن نقول بإثبات صفات زائدة على ما أثبته هؤلاء، وأما الذات نفسها الموجودة

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ ٣، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) سورة النساء، آية ١٣٦.

فتلك لا يتصور أن تتحقق بلا صفة أصلاً، بل هذا بمنزلة من قال: أثبت إنساناً لا حيواناً ولا ناطقاً ولا قائماً بنفسه ولا بغيره ولا له قدرة ولا حياة ولا حركة ولا سكون أو نحو ذلك»[١].

بقي أن نقول لمن يسأل عند إثبات الصفات هل يكون مفتقراً إليها وتكون مفتقرة إليه؟ يقول ابن تيمية: «يقال له: ما تعني بالافتقار؟ أتعني أن الذات تكون فاعلة للصفات مبدعة لها أو بالعكس؟ أم تعني التلازم وهو أن لا يكون أحدها إلا بالآخر؟ فإن عنيت افتقار المفعول إلى الفاعل فهذا باطل، فإن الرب ليس بفاعل لصفاته اللازمة له، بل لا يلزمه شيء معين من أفعاله ومفعولاته فكيف تجعل صفاته مفعولة له، وصفاته لازمة لذاته ليست من مفعولاته، وإن عنيت التلازم فهو حق»[٢].

وأخيراً فكما أنه لا يجوز القول في ذاته تعالى كذلك لا يجوز القول في صفاته لأنه تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا تستطيع المخلوقات الإحاطة به كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾[٣] وإن صفاته تعالى كما تناسب ذاته وتليق بها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفات العبد إلى ذاته[٤].

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٥، ص ٣٢٦.
(٢) المصدر السابق، جـ ٦، ص ١٠٠.
(٣) سورة طه، آية ١١٠.
(٤) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٥، ص ٣٣٠.

المبحث الثاني
الصفات الإلهية عند الكلابية

المطلب الأول: الصفات الذاتية

الإطار العام لمذهب الكلابية في الصفات:

تثبت الكلابية الصفات الإلهية مخالفة في ذلك الجهمية التي تنفي الصفات الإلهية يقول ابن تيمية عن ابن كلاب وأتباعه: «عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري الذي صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم وهو من متكلمة الصفاتية. . . وكان ممن اتبعه الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي ثم أبو الحسن الأشعـري»[1].

ويقول عنهم: «هؤلاء معروفون بالصفاتية مشهورون بمذهب الاثبات»[2] وسبب تسميتهم بالصفاتية، يقول: «وهؤلاء يسمون بالصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة لكن، ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالاً تقـوم بـه تتعلق بمشيئتـه وقـدرتـه بـل ولا غيـر الأفعـال ممـا يتعلـق بمشيئتـه وقدرته»[3]، وتختلف الكلابية عن السلف في أنها لم تثبت كل الصفات الإلهية

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢، ص ٣٦٦.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق جـ ٦، ص ٥٢٠.

الواردة في الشرع إنما أثبتت الصفات الذاتية دون الصفات الاختيارية وقد كان الناس قبل ابن كلاب إما مثبت لكل الصفات أو نافي لكل الصفات فظهر ابن كلاب وكان مذهبه فيه إثبات ونفي فكان أول من قال بهذا الرأي.

يقول ابن تيمية: «أول من قاله في الإسلام عبد الله بن كلاب فإن السلف والأئمة كانوا يثبتون لله تعالى ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته والجهمية تنكر هذا وهذا فوافق ابن كلاب السلف على القول بقيام الصفات القديمة وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته»(١).

الصفات الذاتية:

أثبتت الكلابية الصفات الذاتية الإلهية لله سبحانه وتعالى ومنها صفات المعاني وقد نقل أبو الحسن الأشعري مذهب ابن كلاب في كتابه مقالات الإسلاميين فقال: «قال عبد الله بن كلاب: أن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته وأنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيداً مالكاً رباً رحماناً مريداً كارهاً محباً مبغضاً راضياً ساخطاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكراهة وحب وبغض ورضى وسخط وولاية وعداوة وكلام وأن ذلك من صفات الذات»(٢).

ومن النص السابق نلاحظ ما يأتي:

١ ـ أن الكلابية وهي من المثبتة للصفات الإلهية أثبتتها أزلية لله سبحانه وتعالى

---

(١) المصدر السابق جـ ١٢، ص ١٧٨.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين لأبي الحسن الأشعري، جـ ٢، ص ٥٤٦ تصحيح هلموت ريتر، الطبعة ٣ ١٤٠٠ هـ.

وتجاوزت السبع صفات المعروفة عند الأشاعرة وقد عدد عبد القاهر البغدادي هذه الصفات الأزلية بقوله عن أصحابه: «وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة»[1].

لذا فإن ابن كلاب في إثباته للصفات الذاتية قد تجاوز السبع صفات السابقة في الاثبات وقال إن جميع تلك الصفات التي ذكرها هي صفات ذات لله سبحانه وتعالى[2].

٢ ـ الكلابية في إثباتها للصفات الذاتية لله تعالى قد تأثرت بالأصل الذي اعتمدت عليه في نفيها للصفات الاختيارية عن الله تعالى وهو منع حدوث الحوادث بذاته تعالى، فأثبتت الكلابية الصفات الذاتية لله تعالى ولكن بطريقة خاصة فالصفات الذاتية الإلهية من سمع وبصر وإرادة وقدرة وعلم وغيرها أثبتتها كل صفة هي صفة واحدة قديمة أزلية قائمة بذات الإله ولا تتجدد فيها.

مثال ذلك:

أ ـ صفة القدرة الإلهية يقول البغدادي: «أجمع أصحابنا على أن لله قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدرات»[3].

ب ـ صفة العلم يقول: «قال أصحابنا أن علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر وأجمعوا على أنه محيط بجميع

(١) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٩٠ طـ ١، ١٣٤٦ هـ، إستانبول.
(٢) انظر نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ١٨١.
(٣) أصول الدين عبد القاهر البغدادي، ص ٩٣.

المعلومات يعلم به ما كان، قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه»[1].

جـ ـ صفتا السمع والبصر: «يقول المحاسبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾[2]: قوله إنا معكم مستمعون ليس معناه إحداث سمع ولا تكلف بسمع ما يكون من المتكلم في وقت كلامه وإنما معنى «إنا معكم مستمعون» أي المسموع والمبصر لن يخفي على سمعي ولا على بصري أن أدركه سمعاً وبصراً لا بالحوادث في الله»[3] ويقول البغدادي: «قال أصحابنا إن سمعه صفة واحدة أزلية وهو يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام»[4]. وعن صفة البصر قال: «قال أصحابنا أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائياً لنفسه واختلف أصحابنا فيما يجوز كون مرئياً فقال أبو الحسن الأشعري يجوز رؤية كل موجود، وأحال رؤية المعدوم، وقال عبد الله بن سعيد (ابن كلاب) والقلانسي يجوز رؤية ما هو قائم بنفسه منعاً من رؤية الأعراض»[5].

د ـ صفة الإرادة الإلهية: يقول ابن كلاب: «إن الله سبحانه لم يزل مريداً

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٥.
(٢) سورة الشعراء، آية ١٥.
(٣) العقل وفهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٤٥ تحقيق حسين القوتلي طـ ٢، ١٣٩٨ هـ دار الكندي.
(٤) أصول الدين للبغدادي، ص ٩٦.
(٥) المصدر السابق، ص ٩٧.

بإرادة»[1] ويقول المحاسبي عن ذلك: «فلم يزل تعالى يريد ما يعلم أنه سيكون ولم يستحدث إرادة لم تكن لأن الإرادات إنما تحدث على قدر ما لم يعلم المريد فأما من لم يزل يعلم ما يكون وما لا يكون من خير وشر فقد أراد على علم لا يحدث له بداءٌ إذ كان لا يحدث فيه علم به»[2].

ويقول البغدادي عن أصحابه قالوا: «أن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً وما علم أنه لا يكون لا يكون»[3].

ويقول ابن تيمية في توضيح مذهب ابن كلاب في الإرادة: «الإرادة قديمة أزلية واحدة وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ونسبتها إلى الجميع واحدة»[4].

٣ ـ أن ابن كلاب قد جعل بعض صفات الفعل صفات ذات مثل الكلام والكرم والكراهية والبغض والرضى فعن الكرم نقل الأشعري قول ابن كلاب فقال: «وقال ابن كلاب الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل»[5] وعن الجود قال الأشعري: «وقال عبد الله بن كلاب لم يزل الله جواداً»[6].

وعن الكلام يقول ابن تيمية: «الكلابية ومن وافقهم من السالمية

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، جـ ٢، ص ٥١٤.

(٢) العقل وفهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٤١، تحقيق حسين القوتلي.

(٣) أصول الدين للبغدادي، ص ١٠٢.

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٦، ص ٣٠٢.

(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٧٩.

(٦) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٨٢.

ونحوهم وصفوه بالكلام في الأزل وقالوا أنه موصوف به أزلاً وأبداً لكن لم يجعلوه قادراً على الكلام ولا متكلماً بمشيئته واختياره ولا يقدر أن يحدث شيئاً يكون به مكلماً لغيره لكن يخلق لغيره إدراكاً بما لم يزل كما يزيل العمى عن الأعمى الذي لا يرى الشمس التي كانت ظاهرة متجلية لا أن الشمس في نفسها تجلت وظهرت»[1].

وعن الرضى والغضب والفرح يقول ابن تيمية في معرض قوله عن الكلابية والأشعرية: «وهؤلاء يقولون: النزول من صفات الذات ومع هذا فهو عندهم أزلي كما يقولون مثل ذلك في الاستواء والمجيء والإتيان والرضى والغضب والفرح والضحك وسائر ذلك أن هذا جميعه صفات ذاتية لله وأنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره بناءً على أصلهم الذي وافقوا فيه ابن كلاب»[2]، وسبب جعلهم هذه الصفات الفعلية صفات ذاتية أن الله سبحانه وتعالى متصف بها أزلاً وأبداً بخلاف صفات الفعل ولا يقوم به فعل يحدث بمشيئته واختياره.

٤ ـ كذلك القول في الرضى والغضب والولاية والعداوة أنها من صفات الذات وترتب على ذلك قولهم بالموافاة كما يقول ابن كلاب: «لم يزل الله عالماً قادراً... راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً»[3].

وعلى هذا تكون هذه الصفات التي أثبتتها الكلابية كلها صفات ذات لا صفات فعل وأنها أزلية قديمة بقدمه تعالى.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢ ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢) المصدر السابق، جـ ٥ ص ٤١٠.
(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٦٩.

المطلب الثاني : الصفات الفعلية

أولاً: الصفات الفعلية الاختيارية هي التي يتصف بها الله تعالى في الأزل ويتصف بها فيما لم يزل وهي التي يفعلها متى شاء إذا شاء كيف شاء وقد نفت الكلابية الصفات الفعلية الاختيارية عن الله سبحانه وتعالى والتي تتعلق بمشيئته وقدرته منعاً من القول بحلول الحوادث(١) بذاته تعالى.

يقول الحارث المحاسبي في كتابه فهم القرآن: «والله جل ذكره لا تحدث فيه الحوادث لأنا لم نجهل موت من مات أنه سيكون وكذلك علمنا أن النهار سيكون صبيحة ليلتنا، ثم يكون فنعلم أنه قد كان من غير جهل منا تقدم أنه سيكون، فكيف بالقديم الأزلي الذي لا يكون موت ولا نهار ولا شيء من الأشياء إلا وهو يخلقه ونحن لا نخلق شيئاً وكذلك قوله عزّ وجل: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾(٢). وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾(٣)، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ

---

(١) حلول الحوادث من المسائل التي أحدثها المتكلمون وهو تعبير لا وجود له في الكتاب ولا في السنة وقد نفى المتكلمون حلول الحوادث بذاته تعالى وهو أن يحصل عندما يتصف الإله بصفة تكون متعلقة بمشيئته كالنزول أو الاستواء أو الكلام فإنه يتصف بها في وقت دون وقت وقد أنكر المتكلمون ذلك واعتبروا أن ذلك لا يليق بالله تعالى في حين أن السلف يقولون بحلول الحوادث ولكن ليس بمعنى أنه يحل بذاته المقدسة شيء من مخلوقاته وينكرون أن يحصل له وصف متجدد لم يكن له من قبل انظر كتاب الأسماء والصفات لابن تيمية جـ ١ ص ١٢٢، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا طـ ١، ١٤٠٨ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.

وانظر كتاب ابن تيمية السلفي د. محمد خليل هراس، ص ١٢٥، طـ ١، ١٤٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢) سورة الفتح، آية ٢٧.

(٣) سورة الإسراء، آية ١٦.

أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[١] ليس ذلك ببدء منه لحدوث إرادة حدثت له ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له، وذلك فعل الجاهل بالعواقب الذي يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب»[٢].

وهذا الأصل أخذته الكلابية من المعتزلة الذين عرف عنهم نفيهم حلول الحوادث بذاته تعالى ومن ثم نفوا الصفات وقالوا بخلق القرآن للاستحالة أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء[٣]، يقول ابن تيمية: «فلما كان من أصل ابن كلاب ومن وافقه كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري و . . . . أمثالهم إن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث ووافقوا في ذلك للجهم بن صفوان وأتباعه من الجهمية والمعتزلة»[٤] ويقول: «والمعتزلة كانوا ينكرون أن يقوم بذات الله صفة أو فعل وعبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض والحوارث فوافقهم ابن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته وخالفهم في نفي الصفات ولم يسمها أعراضاً»[٥].

ثانياً: الحقيقة أن للمعتزلة معناً خاصاً في التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل لم يتبعه ابن كلاب تمام الاتباع كما قد سبق من إثباته لبعض صفات الفعل وجعلها صفات ذات يقول الأشعري في تفريق المعتزلة بين صفات

---

(١) سورة النحل، آية ٤٠.

(٢) فهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١، تحقيق حسين القوتلي.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٤٠.

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٥، ص ٤١٠ ـ ٤١٢.

(٥) منهاج السنة النبوية لابن تيمية جـ ١ ص ٤٢٣، تحقيق د. محمد رشاد سالم طـ ١، ١٤٠٦ هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الذات وصفات الأفعال: «والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباريء بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف الباريء بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك الحب يوصف الباريء بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهي والصدق قد يوصف الباريء بالقدرة على ضده من الكذب وأن لم يوصف بالكذب وقد يوصف بالمتضاد من كلامه كالأمر والنهي وكل اسم اشتق للباريء من فعله كالقول متفضل منعم محسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل وكذلك كل اسم اشتق للباري من فعل غيره كالقول معبود من العبادة وكالقول مدعو من دعاء غيره إياه فليس من صفات الذات»[1].

وعلى ما سبق تكون الكلابية اتفقت تقريباً مع المعتزلة على نفي الصفات الفعلية الاختيارية عن الله سبحانه وتعالى لكنها اختصت بعدد معين منها أثبتتها لله على أنها صفات ذات لله تعالى ثابتة له أزلاً وأبداً ولا تتعلق بمشيئته وقدرته لا على أنها صفات أفعال.

ثالثاً: اتفقت الكلابية مع المعتزلة على أن أصل نفي الصفات الفعلية عن الله تعالى هو الخوف من القول بحلول الحوادث بالله تعالى مع الاختلاف في سبب النفي فالمعتزلة تنفي قيام الحوادث بذاته تعالى لنفيها الصفات عنه تعالى لاعتبارها أن الصفات أعراض[2] لا تقوم إلا بجسم، لكن الكلابية

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٠٩ وانظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٥١.

(٢) العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضوع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به، انظر التعريفات للجرجاني، ص ١٤٨.

تنفي حلول الحوادث به لأنها ترى أن ما قبل الحوادث لم يخل عنها ولم تسمى الصفات أعراضاً. يقول ابن تيمية عن ذلك: «الكلابية لا تنفي قيام الحوادث به لانتفاء الصفات فإنهم يقولون: بقيام أعيان الصفات القديمة به، وإنما ينفون قدم النوع لتجدد أعيانه فإنها حوادث وعمدتهم في النفي ذلك أن ما قبل الحوادث لم يخل منها»[1]، ومن أدلتهم على نفي حلول الحوادث في ذاته تعالى أن هذه الصفات حادثة كائنة بعد أن لم تكن، فلو قامت بذات الله تعالى بعد أن لم تكن بذاته لكان محلاً للحوادث وهذا منفي عن الإله كذلك هذا الحادث ليس مما يحتاج إليه الإله لأنه إن كان فيه كمال للإله فقد عدمه قبله، وهذا نقص في حق الإله، وإن لم يكن فيه كمال فلا يوصف به الإله. ذكر قولهم ابن تيمية فقال: «قالوا: لو قامت به ـ صفات الأفعال ـ لكان محلاً للحوادث وإن الحادث إن أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله وهو نقص وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به»[2].

رابعاً: ترتب على نفي الكلابية الصفات الاختيارية عن الله سبحانه وتعالى وخوفهم من حلول الحوادث بذاته أن خرجوا بأقوال لم يسبقهم إليها أحد مثل قولهم في مسألة الكلام الإلهي ومسألة الخلق والمخلوق وتوضيح ذلك ما يأتي:

١ ـ في مسألة الكلام الإلهي:

تعتبر مسألة الكلام الإلهي من أهم القضايا التي أثير النقاش حولها في الفكر الإسلامي منذ ظهور الفرق والقول بخلق القرآن وقد أبلى علماء السلف في الدفاع عن هذه المسألة البلاء الحسن رداً وتأليفاً وتحملاً وما صبر ودفاع

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٦٣.

(٢) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية، جـ ٤ في المعجزات والكرامات، ص ٣٩.

الإمام أحمد بن جنبل يرحمه الله إلا شاهداً في هذه المسألة، وقد أشار شارح الطحاوية[1] مُجمِلاً الآراء في مسألة الكلام.

فقال: «وقد افترق الناس في مسألة الكلام على تسعة أقوال:

«**أحدها**: أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعاني إما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة.

وثانيها: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، وهذا قول المعتزلة.

وثالثها: أنه معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي، والخبر، والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية، كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وهذا قول ابن كلاب ومن وافقه كالأشعري وغيره.

ورابعها: أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام، ومن أهل الحديث.

وخامسها: أنه حروف وأصوات لكن تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلماً وهذا قول الكرامية وغيرهم.

وسادسها: أن كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته، وهذا يقوله صاحب «المعتبر»[2] ويميل إليه الرازي في «المطالب العالية».

---

(١) شارح الطحاوية هو علي بن علي بن محمد أبي العز الدمشقي الحنفي علاء الدين ولي القضاء بدمشق، توفي سنة ٧٩٢ هـ، انظر في ترجمته هدية العارفين، جـ ١، ص ٧٢٦، الأعلام، جـ ٥، ١٢٩. ومعجم المؤلفين، جـ ٧، ص ١٥٦.

والطحاوي هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الطحاوي نسبة إلى قرية في مصر إمام محدث فقيه حافظ، ولد سنة ٢٣٩ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ، بمصر من كتبه: العقيدة الطحاوية وكتاب مشكل الآثار. انظر شرح الطحاوية، ص ٩ ـ ١١.

(٢) هو أبو البركات هبة الله بن ملكاً الطبيب الفيلسوف كان يهودياً وأسلم، انظر سير أعلام النبلاء جـ ٢٠ رقم ٢٧٥.

وسابعها: أن كلامه يتضمن معنى قائماً بذاته، وهو ما خلقه في غيره وهذا قول أبي منصور الماتريدي.

وثامنها: أنه مشترك بين معنى القديم القائم بالذات، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات، وهذا قول أبي المعالي ومن تبعه.

وتاسعها: أنه تعالى لم يزل متكلماً، إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة»[١].

كما تصدت الكلابية بالرد على الجهمية ردت كذلك على المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن والذين اعتمدوا على الأدلة العقلية في ذلك فحاول ابن كلاب الرد عليهم معتمداً على العقل وهو الأمر الذي دعاه إلى الظهور بمذهب جديد في مسألة الكلام يذكر ذلك السجزي[٢] في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت فقال: «الإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً[٣] فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً، وألزمتهم المعتزلة أن الإتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ويدخله التعاقب والتأليف وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية جـ ١ ص ١٧٣ ـ ١٧٤ تحقيق د. التركي ط ٥، ١٩٩٢ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) هو الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي السجزي، توفي سنة ٤٤٤ هـ. انظر في ترجمته الأنساب، جـ ١٣، ص ٢٧٩.

(٣) قبل ابن كلاب.

صفات ذات الله لأن ذات الله سبحانه لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون وحكم الصفة الذاتية حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله سبحانه خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه كما تقول: عبد الله، وخلق الله، وفعل الله فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن وتركهم قبولها وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام وإنما يسمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه وحقيقية الكلام: معنى قائم بذات المتكلم»[1] وقد كان ابن كلاب هو أول من قال بأن كلام الله هو معنى قائم بذاته تعالى قديم لا بصوت ولا حرف إلا معنى قائم بذات الله وهذا القول أول من قاله في الإسلام عبد الله ابن كلاب[2].

وفي تفصيل قول ابن كلاب نكتفي بما ذكره الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين، فقال: «قال عبد الله بن كلاب، أن الله سبحانه لم يزل متكلماً وأن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به وأنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ، ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عزّ وجل وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وأنه

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت للحافظ أبي نصر السجزي ص ٨١ ـ ٨٢، تحقيق محمد باكريم عبد الله، ط ١، ١٤١٤ هـ دارا لراية، الرياض، وانظر في رد الكلابية على من قال بخلق القرآن كتاب فهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٦٣ وما بعدها، تحقيق حسين القوتلي.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢، ص ١٧٨.

خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره وأن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير، كما أن ذكرنا لله عزّ وجل يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير وإنما سمي كلام الله سبحانه عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعله وكذلك سمي عبرانياً لعله وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني وكذلك سمي أمراً لعلة وسمي نهياً لعلة وخبراً لعلة ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمراً وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً، وأنكر أن يكون الباريء لم يزل مخبراً أو لم يزل ناهياً، وقال أن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كن ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقاً وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عزّ وجل وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلماً بكلامه، وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1] معنا حتى يفهم كلام الله ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: «حتى يسمع التالين يتلونه»[2] وعلى هذا فحقيقة الكلام عنده هو تكليم الله لعباده ليس إلا مجرد خلق إدراك للمتكلم وليس هو أمر منفصل عن المستمع[3].

٢ ـ مسألة الخلق:

تعتقد الكلابية أن صفة الخلق أو التكوين حادثة لذلك قالت أن الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول لنفي حلول الحوادث بذاته تعالى فنفت الكلابية أن تقوم صفة الخلق بذات الله تعالى ولم تفرق بين الخالق تعالى وصفة الخلق

---

(١) سورة التوبة، آية ٦.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٨٤ ـ ٥٨٥، وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢، ص ١٦٥.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ١٦٦.

التي قامت به كغيرها من الصفات الإلهية والمخلوق الحادث المنفصل عن الله تعالى، قال ابن كلاب: «لا يخلق الله شيئاً حتى يقول له كن وليس القول خلقاً»[(١)]. وذلك لاعتبارهم أن الخلق هو أمر بوجود الشيء الحادث عند تعلق الإرادة به فالخلق هو المخلوق باعتبار تحققه في الخارج[(٢)].

ينقل ذلك القول ابن تيمية فيقول: «والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق وهو قول أكثر العلماء.... وطائفة قالت الخلق هو المخلوق وهو قول كثير من المعتزلة وقول الكلابية، كالأشعري وأصحابه»[(٣)].

المطلب الثالث: الصفات الخبرية

الصفات الإلهية الخبرية هي التي كان الدليل على إثباتها دليل سمعي إذ لا يستطيع الدليل العقلي إثباتها بمفرده لأنها توقيفية الإثبات ولكن لا يمنع ذلك من الاثبات بالدليل العقلي مع الدليل السمعي الذي هو الأصل والصفات الخبرية تنقسم إلى قسمين:

أ ـ صفات ذاتية قائمة بالله تعالى كصفة الوجه واليدين والعين والقدم وغيرها.

ب ـ صفات فعلية تتعلق بمشيئته تعالى كالاستواء على العرش والنزول والمجيء والغضب والفرح وغيرها.

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥١٢.

(٢) انظر إشارات المرام للبياضي، ص ٢٢٠.

(٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية، جـ ١، ص ٢٩، طـ ١٩٨٥ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

موقف الكلابية من هذه الصفات كما يلي:

أولاً: موقفهم من الصفات الخبرية الذاتية هو الإثبات لها كما يقول ابن كلاب: «أطلق اليد والعين والوجه خبراً لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره، فأقول هي صفات لله عزّ وجل كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات»[1].

وكان يقول: «أن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له»[2].

وهذا يدل على إثباتهم للصفات الخبرية الذاتية لله تعالى مع اختلاف القلانسي عنهم في صفة اليدين[3]، وهذه من المسائل التي اختلف فيها القلانسي عن ابن كلاب ذكر ذلك البغدادي في كتابه أصول الدين فقال: «وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى وقال القلانسي هما صفة واحدة»[4].

ثانياً: موقفهم من الصفات الخبرية الفعلية كالاستواء على العرش والنزول والمجيء والغضب والفرح هو الإثبات لها وهذا الإثبات يتضمن أمرين:

١ ـ إثباتها صفات ذاتية أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته ولا تتجدد خوفاً من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى.

٢ ـ أن في إثباتها (الصفات الخبرية الفعلية) اعتمدوا بالإضافة إلى الدليل

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢١٨.
(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩.
(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية أو نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية جـ ١، ص ٨٠، تعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، طـ ١، ١٣٩٢ هـ مطبعة الحكومة، مكة المكرمة.
(٤) أصول الدين للبغدادي، ص ١١١.

السمعي اعتمدوا على الدليل العقلي وتوضيح ذلك كما يلي:

أ ـ يقول ابن تيمية في تقرير هذه المسألة عند الكلابية: «وهؤلاء يقولون النزول من صفات الذات ومع هذا فهو عندهم أزلي كما يقولون مثل ذلك في الاستواء والمجيء والإتيان والرضى والغضب والفرح وسائر ذلك أن هذا جميعه صفات ذاتية لله وأنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره»[1].

وقد فسروا الفعل الإلهي بأنه فعل منفصل عن الله تعالى كما قالوا ذلك في مسألة أن الخلق هو المخلوق يقول ابن تيمية عن النزول والاستواء: «أن جمهور أهل السنة يقولون: إنه ينزل ولا يخلو منه العرش وكذلك تنازعهم في الاستواء على العرش هل هو فعل منفصل عنه يفعله بالعرش كتقريبه إليه أو فعل يقوم بذاته على قولين والأول قول ابن كلاب والأشعرية والقاضي وغيرهم ممن يقول: أنه لا يقوم بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته والثاني قول أئمة الحديث وجمهورهم»[2]، وهذا تماشياً مع الأصل الذي اعتمدوا عليه في مسألة الصفات وهي نفي الصفات الفعلية الاختيارية التي يفعلها الله متى شاء إذا شاء كيف شاء سبحانه وتعالى وذلك كما ذكرنا منعاً من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى.

ب ـ أثبتت الكلابية الصفات الخبرية لله تعالى معتمدة على النقل والعقل يؤكد ذلك ابن تيمية فيقول: «وعبد الله بن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي كانوا يقولون بذلك

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٤١٠.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، جـ ٢، ص ٦٣٨.

بل كان أكمل أثباتاً من الأشعري فالعلو عندهم من الصفات العقلية وهو عند الأشعري من الصفات السمعية»[1].

واعتمادهم على العقل مع النقل يتضح من خلال ما ذكر عنهم من أقوال ذكر ذلك ابن قيم الجوزية في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية فقال: «قول الإمام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الطائفة الكلابية. كان من أعظم أهل الإثبات للصفات الفوقية وعلو الله على عرشه منكراً لقول الجهمية، وهو أول من عرف عنه إنكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى، وأن القرآن معنى قائم بالذات وهو أربع معان، ونصر طريقته أبو العباس القلانسي. وأبو الحسن الأشعري، وخالفه في بعض الأشياء ولكنه على طريقته في إثبات الصفات الفوقية وعلو الله على عرشه كما سيأتي حكاية كلامه بألفاظه»[2].

وفي اعتمادهم على العقل في محاجة المخالفين أورد ابن القيم نصاً يوضح مناقشة ابن كلاب لهم ومجادلته لبيان الحق يقول ابن القيم: «قال ابن كلاب يقال لهم: أهو فوق ما خلق؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: ما تعنون بقولكم فوق ما خلق؟ فإن قالوا بالقدرة والعزة قيل لهم: ليس هذا سؤالنا. وإن قالوا المسألة خطأ. قيل لهم: أفليس هو فوق؟ فإن قالوا: نعم ليس هو فوق. قيل لهم: وليس هو تحت، فإن قالوا لا فوق ولا تحت

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٦.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن قيم الجوزية، ص ١٧٩، طـ ١، ١٤٠٤ هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

أعدموه لأن ما كان لا تحت ولا فوق عدم، وإن قالوا هو تحت وهو فوق، قيل لهم: فيلزم أن يكون تحت وفوق. ثم بسط الكلام في استحالة نفي المباينة والمماسة عنه بالعقل، وأن ذلك يلحقه بالعدم المحض، ثم قال: ورسول الله ﷺ، وهو صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته أعلمهم بالأين، واستصوب قول القائل أنه في السماء وشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين بزعمهم ويحيلون القول به.

قال: ولو كان خطأ لكان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها لا تقولي ذلك، فتوهمي أنه محدود، وأنه في مكان دون مكان، ولكن قولي إنه في كل مكان لأنه هو الصواب دون ما قلت كلا، فلقد أجازه رسول الله ﷺ مع علمه بما فيه، وأنه مع الإيمان بل الأمر الذي يجب به الإيمان لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك، والكتاب ناطق بذلك وشاهد له، ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا خاصة إلا ما ذكرناه من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في نيته الفطرة ومعارف الآدميين ومن ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد، لأنك لا تسأل أحداً من الناس عربياً ولا عجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول أين ربك؟ إلا قال في السماء أفصح أو أومأ بيده أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح ولا يشير، إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحداً إذا عنّ له دعاء إلا رافعاً يديه إلى السماء ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يسأل عن ربه، فيقول في كل مكان كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول،

وسقطت الأخبار، واهتدى جهم وخمسون رجلاً معهم...»[1]

ومن هذا النص نلاحظ بوضوح قدرة ابن كلاب في الاعتماد على العقل والنقل في إثبات الصفات الخبرية وفي نفس الكتاب نقل ابن القيم قول الحارث المحاسبي فقال: «قول الحارث المحاسبي رحمه الله تعالى: قال، وأما قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[2]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[3]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[4]، ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[5]، فهذه وغيرها مثل قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[6]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[7]، وهذه توجب أنه فوق العرش، فوق الأشياء كلها متنزه عن الدخول في خلقه لا يخفى عليه منهم خافية، لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد به بنفسه فوق عباده لأنه قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾[8]، يعني فوق العرش والعرش على السماء لأن من كان فوق كل شيء على السماء في السماء، وقد قال: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾[9]. أي على الأرض لا يريد الدخول في جوفها وكذلك قوله: ﴿يَتِيهُونَ فِى

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٢) سورة طه، آية ٥.
(٣) سورة الأنعام، آية ١٨.
(٤) سورة الملك، آية ١٦.
(٥) سورة الإسراء، آية ٤٢.
(٦) سورة المعارج، آية ٤.
(٧) سورة فاطر، آية ١٠.
(٨) سورة الملك، آية ١٦.
(٩) سورة التوبة، آية ٢.

ٱلْأَرْضِ﴾[1]. يعني على الأرض وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[2] يعني فوقها عليها، وقال في موضع آخر. فبين عروج الأمر وعروج الملائكة، ثم وصف وقت عروجها بالإرتفاع صاعدة إليه فقال: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ﴾[3]. فذكر صعودها إليه ووصولها بقوله إليه كقول القائل أصعد إلى فلان في ليلة أو يوم، وذلك أنه في العلو وأن صعودك إليه في يوم، فإذا صعدوا إلى العرش، فقد صعدوا إلى الله عزّ وجل، وإن كانوا لم يروه ولم يساووه في الارتفاع في علوه فإنهم صعدوا من الأرض وعرجوا بالأمر إلى العلو الذي الله تعالى فوقه، وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[4]. ولم يقل عنده، وقال فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾[5]. ثم استأنف وقال: «وإني لأظنه كاذباً» يعني فيما قال أن إلهه فوق السموات، فبين الله عزّ وجل أن فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال، وعمد إلى طلبه حيث قال له مع الظن بموسى أنه كاذب، ولو أن موسى قال أنه في كل مكان بذاته لطلبه في نفسه فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[6]. من هذه النصوص نثبت أن

---

(١) سورة المائدة، آية ٢٦.

(٢) سورة طه، آية ٧١.

(٣) سورة السجدة، آية ٥.

(٤) سورة النساء، آية ١٥٨.

(٥) سورة غافر، آية ٣٦ ـ ٣٧.

(٦) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية، ص ١٧٢ ـ ١٧٣، انظر كذلك في إثبات العلو لله تعالى عند المحاسبي في كتابه فهم القرآن ص ٣٤٦، وفي رده على =

الكلابية أثبتت الصفات الخبرية معتمدة على العقل والنقل، وإثباتها أزلية حتى التي تتعلق بمشيئته وقدرته. بقي أن نقول أنه، مع إثبات الكلابية للعلو والاستواء كما قال البغدادي: «ومنهم من قال أن استوائه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد يذكره في كتاب الصفات»[١]. إن هناك بعض من الكلابية[٢] قد خالف أئمتهم في إثبات العلو لله وفي تأويلهم للإستواء فعن نفيهم للعلو يقول ابن تيمية: «أن الذين قالوا: إن الله يرى بلا مقابلة هم الذين قالوا: إن الله ليس فوق العالم فلما كانوا مثبتين للرؤية نافين للعلو احتاجوا إلى الجمع بين هاتين المسألتين وهذا قول طائفة من الكلابية والأشعرية ليس قولهم كلهم، بل ولا قول أئمتهم بل أئمة القوم يقولون: أن الله بذاته فوق العرش ومن نفى ذلك منهم فإنما نفاه لموافقته المعتزلة في نفي ذلك»[٣]، وفي تأويل الإستواء ذكر ابن حزم في كتابه الفصل تأويلات الآية ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝ ﴾[٤]. أربعة تأويلات منها تأويل بعض أصحاب ابن كلاب قال: «الثالث: قال بعض أصحاب ابن كلاب: إن الاستواء صفة ذات ومعناه نفي الاعوجاج»[٥]، وقد

= الجهمية ص ٣٤٩ وما بعدها.

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١١٣.

(٢) لم تذكر المصادر أسمائهم.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، جـ٣، ص ٣٤٢، تحقيق د. محمد رشاد سالم طـ ١، ١٤٠٦ هـ، جامعة الإمام الرياض.

(٤) سورة طه، آية ٥.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل تأليف ابن حزم الظاهري جـ ٢ ص ١٨٩، تحقيق =

رد عليهم هذا القول من عدة وجوه ذكرها في كتابه.

يقول: «وهذا القول في غاية الفساد لوجوه:

أحدها: أنه تعالى لم يسم نفسه مستوياً، ولا يحل لأحد أن يسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه، لأن من فعل ذلك فقد ألحد في أسمائه أي مال عن الحق وقد حد الله تعالى في تسميته حدوداً فقال: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[١].

وثانيها: أن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول: «يا مستوى ارحمني» ولا يسمى ابنه عبد المستوى.

وثالثها: أنه ليس كل ما نفى عن الله عزّ وجل وجب أن يوقع عليه ضده، لأننا ننفي عن الله عزّ وجل السكون، ولا يحل أن نسمي الله عزّ وجل متحركاً، وننفي عنه الحركة، ولا يجوز أن يسمى ساكناً... وكذلك كل صفة لم يأت بها النص، فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معاً...

ورابعها: أن يلزم من قال بهذا القول أن يكون العرش لم يزل تعالى الله عن ذلك لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل كان العرش لم يزل وهذا كفر.

وخامسها: أنه لو كان الاستواء ها هنا نفي الاعوجاج لم يكن لإضافة ذلك إلى العرش معنى، ولكن كلاماً فاسداً لا وجه له»[٢].

= د. محمد إبراهيم نصر، و د. عبد الرحمن عميرة ط، ١٤٠٥ هـ، دار الجيل، بيروت.

(١) سورة الطلاق، آية ١.

(٢) الفصل في الملل والنحل، لابن حزم جـ ٢، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، مختصر.

المطلب الرابع: أحكام الصفات عند الكلابية

أثبتت الكلابية أحكاماً للصفات تتعلق بها وهي بشكل عام كما يلي:

١ ـ أثبتت الكلابية للصفات الوجودية أزليتها وهذا معنى قول ابن كلاب: «لم يزل بأسمائه وصفاته[١] وقوله مع أصحابه «إن الله لم يزل سميعاً بصيراً»[٢].

٢ ـ منعوا من إطلاق القدم عليها لاعتبار أن القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة ولكن قالوا: الله بصفاته قديم يقول ابن تيمية: «طائفة من المثبتة كابن كلاب لا تقول عن الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا تقول بتعدد القدماء كما منعت النفاة هذا الإطلاق بل تقول: الله بصفاته قديم»[٣].

ولكن يطلق القديم على الباري تعالى عندهم وقد اختلفوا في معنى ذلك فذهب عبد الله بن كلاب أن معنى قديم أن له قدماً[٤].

يقول البغدادي: «واختلفوا في معنى القديم: فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي أنه قديم بمعنى قائم وقال أبو الحسن الأشعري أنه قديم لذاته»[٥].

٣ ـ كذلك منعت الكلابية من إطلاق البقاء عليها يقول البغدادي: «أجمع أصحابنا على أن لله تعالى صفات أزلية واختلفوا في وصفها بأنها باقية فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي إنها أزلية دائمة الوجود ولا نقول أنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها»[٦].

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٦٩.

(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٧٣.

(٣) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٤٩٠.

(٤) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٨٠، جـ ٢، ص ٥٤٧.

(٥) أصول الدين للبغدادي، ص ١٢٣.

(٦) المصدر السابق، ص ١٠٩.

٤ ـ أن هذه الصفات قائمة بالله تعالى وهي زائدة على الذات[١] ولا يقال هي الله ولا هي غيره يقول ابن كلاب: «إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وإنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات»[٢]، ومن هذا النص نستخرج ثلاثة أحكام:

أ ـ أن هذه الصفات لا هي الله ولا هي غيره.

ب ـ أن هذه الصفات قائمة بالله تعالى.

جـ ـ لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات أخرى.

٥ ـ أن صفات الباريء لا تتغاير يقول الأشعري عن ابن كلاب: «وكان يزعم أن صفات الباريء لا تتغاير وأن العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها وكذلك كل صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها»[٣].

٦ ـ ولعل أهم حكم عندهم للصفات هو وحدتها فكل صفة تعتبر صفة واحدة ذاتية أزلية كما قد سبق إيضاحه ووحدة الصفات منعاً لتجدد الصفة عند المشيئة لمنع حلول الحوادث بذاته تعالى.

٧ ـ منعت أن تسمى الصفات التي يتصف بها الله تعالى أعراضاً لأن الأعراض إنما تحل في الأجسام تعالى الله عن ذلك.

يقول ابن تيمية عن الكلابية أنهم قالوا: «إنه تقوم به الصفات ويرى في الآخرة، والقرآن كلام الله قائم بذاته وليست الصفات أعراضاً ولا الموصوف جسماً»[٤].

وبعد فهذه الأحكام التي أثبتتها الكلابية للصفات.

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٩٨.

(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٦٩.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٧٠.

(٤) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢، ص ١٠٧.

المبحث الثالث
أثر المذهب الكلابي على الأشاعرة

يختص هذا المبحث بتوضيح العلاقة بين المذهب الكلابي والأشعري من خلال إبراز الأقوال الكلابية من كتب الأشاعرة لبيان أن المذهب الكلابي هو أساس المذهب الأشعري ولإثبات وجود هذه الآراء عند الأشاعرة وبالأخص عند الأشعري وذلك لأن أبا الحسن الأشعري وضع منهجاً كانت قاعدته المذهب الكلابي وبعد ذلك انتشر هذا المنهج وأصبح يعرف بما يسمى به اليوم بالمذهب الأشعري نسبة إلى أبي الحسن الأشعري.

وفي اتباع الأشعري لابن كلاب دلائل وأقوال فمن الأقوال ما ذكره ابن تيمية مؤكداً اتباع الأشعري لابن كلاب في عدة مواضع من كتبه منها ما ذكره بعد أن تكلم عن ظهور ابن كلاب أكد فيه اتباع الأشعري له فقال: «ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث وأن ابن كلاب يوافقهم في أكثرها»[(١)].

وقال: «وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب»[(٢)]. وسوف يكون تقسيم هذا المبحث كتقسيم المبحث السابق

---

(١) مجموع الفتاوي لابن تيمية جـ ٦، ص ٥٢١ جـ ١٢، ص ١٧٨.

(٢) درء التعارض لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦ وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة د. عبد =

لمعرفة أوجه القرب أو البعد بين الكلابية والأشاعرة.

المطلب الأول: الصفات الذاتية

وضعت الكلابية منهجاً في الصفات تميزت به عن غيرها عرضنا ذلك في المبحث السابق، وهنا سوف أبحث في المسائل التي كان للكلابية فيها قول ولكن عند الأشاعرة وذلك كما يلي:

١ ـ **إثباتها**: أثبت الأشعري والأشاعرة من بعده الصفات لله تعالى كما أثبتها ابن كلاب من قبل[١] يقول الأشعري في رسالته لأهل الثغر والتي ذكر فيها ما أجمع عليه السلف فقال: «إنه عزّ وجل لم يزل قبل أن يخلقه (خلقه) واحداً عالماً قادراً مريداً متكلماً سميعاً بصيراً له الأسماء الحسنى والصفات العلا»[٢] وقال: «وأجمعوا أنه تعالى لم يزل موجوداً حياً قادراً عالماً مريداً متكلماً سميعاً بصيراً على ما وصف به نفسه»[٣].

٢ ـ **أزليتها**: أثبتت الأشاعرة أزلية الصفات كما أثبتتها الكلابية يقول عن ذلك ابن كلاب: «إن الله لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، وأنه لم يزل عالماً قادراً حياً...»[٤]، كذلك عند الأشاعرة يقول الأشعري: «وأجمعوا على إثبات حياة الله عزّ وجل لم يزل بها حياً وعلماً لم يزل به عالماً وقدرة لم يزل بها قادراً وكلاماً لم يزل به متكلماً، وإرادة لم يزل مريداً وسمعاً وبصراً لم يزل

= الرحمن المحمود جـ ١، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٤٦.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ٢١٠، تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، طـ ١، ١٤٠٩ هـ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٣.

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٤٦.

به سميعاً بصيراً وعلى أن شيئاً من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثاً، إذ لو كان شيئاً منها محدثاً لكان تعالى قبل حدوثها موصوفاً بضدها ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص ويختلف عليهم صفات الذم والمدح وهذا يستحيل على الله عزّ وجلَ وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال»[1].

ففي هذا النص نجد ملامح الآراء الكلابية في أزلية الصفات الذاتية وعدم تجدد متعلقاتها خوفاً من حلول الحوادث بذاته تعالى.

٣ ـ **زيادتها على السبع صفات**: نلاحظ ذلك من النصوص السابقة حيث نص على صفات سبع وهي ما تعرف بصفات المعاني وهنا اختلاف عن ابن كلاب حيث تجاوز ابن كلاب هذا العدد في الاثبات يذكر ذلك الشهرستاني فيقول: «وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف أن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باقٍ ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته، وحقيقة الإلهية هي أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد بجود إلى أن عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال»[2].

٤ ـ **وحدة الصفات**: أثبتت الأشعرية الوحدة للصفات متابعة للكلابية[3]

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، ص ٢١٥.

(٢) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ١٨١، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد.

(٣) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٤٦.

والنصوص السابقة توضح واحدية كل صفة من الصفات وعدم تجددها خوفاً من حلول الحوادث بذاته تعالى يؤكد ذلك إمام الحرمين الجويني، فيقول: «كلام الله تعالى واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته، وكذلك القول في سائر صفاته وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة، والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع، وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالإدلة العقلية، وهذا في العلم الواحد فأما تقدير علم ثان فلم يثبته أحد من أهل الكلام المنتمين إلى الإسلام فنفيه مجمع عليه مع اتصافه بالقدم»[١].

٥ ـ **عدم تجدد متعلقاتها خوفاً من حلول الحوادث بذاته**: وهذا الأمر وجد عند الكلابية بشكل واضح، فهذا ابن كلاب يقول عن صفة الإرادة: «إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة»[٢]، وهذا المحاسبي يقول عن صفتي السمع والبصر عند الله سبحانه: «المسموع والمبصر لن يخفى على سمعي ولا على بصري أن أدركه سمعاً وبصراً لا بالحوادث في الله»[٣]. وهو أصل يعتمد عليه عندهم في مسألة الصفات الإلهية كذلك الحال عند الأشاعرة فكما أكد الأشعري في النصوص السابقة عدم حلول الحوادث بذاته أكد ذلك الأشاعرة بعده.

---

(١) كتاب الارشاد لعبد الملك الجويني، ص ١٣١، تحقيق أسعد تميم ط ١، ١٤٠٥ هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥١٤.

(٣) العقل وفهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٤٥، تحقيق حسين القوتلي.

يقول الباقلاني[1] في نفي حدوث صفات الله: «لا يجوز حدوثها لأن ذلك يوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين وأن تكون ذات وأضداد كصفات المخلوقين وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفاً بما يضادها وينافيها من الأوصاف ولو كان ذلك كذلك لوجب قدم أضدادها ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدل على كونه عالماً قادراً حياً، وفي بطلان ذلك دليل على قدم هذه الصفات وأن الله سبحانه لا يجوز أن يتغير بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها إذ لا أول لوجودها»[2].

أما الشهرستاني فقد ناقش هذه المسألة وأكد على عدم تجدد تعلقات الصفات ذكر ذلك فقال: «والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل واحد نسبة واحدة فلئن تعلقت بواحدة تعلقت بالكل وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل»[3]. وعندما ورد إشكال في كيف يتصف الكلام بالأمر والنهي منذ الأزل قال: «والحق أن هذا الاشكال لا يختص بمسألة الأمر بل هو جار في

---

(١) الباقلاني هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد القاضي المعروف بالباقلاني ولد بالبصرة وسكن بغداد، اشتهر بالقدرة على الجدل والمناظرة وسعة العلم والحفظ ويعتبر من أهم شخصيات المذهب الأشعري من كتبه: التمهيد، ورسالة الحرة التي طبعت باسم «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به هدية المسترشد والمقنع في أصول الدين وغيرها، توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر في ترجمته تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ ٥، ص ٣٧٩. وتبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ٢١٧. والأنساب للسمعاني، جـ ٢. ص ٥١. وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ ١٧، ص ١٩٠ وغيرها.

(٢) التمهيد للباقلاني، ص ٢١٤، وانظر الإرشاد للجويني، ص ٦٣.

(٣) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٢٨٩.

كل صفة أزلية أنها كيف تتعلق بالمعدوم أليس الله تعالى عالماً قادراً والعالم معدوم وكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف»[1]. وبعد مناقشات توصل إلى قوله: «نقول المعلومات والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث المتعلق راجع إلى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع إلى صحة المعلوم والمقدور وكذلك قولنا في السمع والبصر وكونه سميعاً بصيراً بل الجمع بين المسألتين ها هنا أظهر فإن السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر فلا يكون المعدوم مسموعاً ومبصراً بل إنما يصير مدركاً بهما حيث يصح الإدراك وهو حال الموجود فقط لا قبله تحقيقاً كان أو تقديراً كذلك الأمر الأزلي يتعلق بالمأمور به حتى يصح المتعلق وهو حال الموجود المتهيأ لقبوله من كونه حياً عاقلاً بالغاً متمكناً من الفعل كسائر الصفات على السواء فليس يختص السؤال بمسألة الكلام»[2].

٦ ـ **عدم تسميتها أعراضاً**: لم تسم الكلابية الصفات أعراضاً[3] كذلك الأشاعرة، يقول الأشعري: «ولا يجب إذا أثبتنا هذه الصفات له عزّ وجل على ما دلت عليه العقول واللغة والقرآن والإجماع عليها أن تكون محدثة لأنه تعالى لم يزل موصوفاً بها ولا يجب أن تكون أعراضاً لأنه عزّ وجل ليس بجسم؛ وإنما توجد الأعراض في الأجسام ويدل بأعراضها فيها وتعاقبها عليها على حدوثها»[4].

٧ ـ **أنها ليست هي الباري ولا غيره**: يقول ابن كلاب: «أن أسماء الله وصفاته

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(٣) انظر منهاج السنة لابن تيمية، جـ ٢، ص ١٠٧.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري، ص ٢١٨.

لذاته لا هي الله ولا هي غيره»[1] ويقول الأشعري: «ولا يجب أن تكون غيره عزّ وجل لأن غير الشيء هو ما يجوز مفارقة صفاته له من قبل أن في مفارقتها له ما يوجب حدوثه وخروجه عن الألوهية وهذا يستحيل عليه كما لا يجب أن تكون نفس الباري عزّ وجل جسماً أو جوهراً أو محدوداً أو في مكان دون مكان أو غير ذلك مما يجوز عليه من صفاتنا لمفارقته لنا»[2].

وقد يتضح ثبوت هذه الآراء الكلابية عند الأشاعرة عند التكلم عن بعض الصفات:

أ ـ صفة القدرة يقول الآمدي: «يجب أن يكون الباريء تعالى قادراً بقدرة. . . ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ولا بالنظر إلى متعلقاتها»[3].

وعند التساؤل عن القدرة التي يكون فيها الفعل فيما لا يزال رد الرازي على المخالفين له في هذه المسألة ومن هذه الردود نذكر ما يلي: «قول المخالف له: لم لا يجوز أن يقال: أنه موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين قلنا: إذن على هذا التقدير يكون تأثير ذات الله تعالى في وجود العالم مشروطاً بحضور ذلك الوقت وعند هذا يعود القسم الذي ذكرناه من أن ذلك الشرط إن كان قديماً لزم قدم المعلول وإن كان حادثاً كان الكلام فيه كما في الأول وهذا يقتضي اشتراط كل حادث بحادث آخر لا إلى أول وهذا هو القول بوجود

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٨.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري، ص ٢١٨، ٢١٩.

(٣) غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، ص ٨٥، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ط ١٣٩١ هـ، مطابع الأهرام، القاهرة.

حوادث لا أول لها وقد أبطلناه»[1].

وعلى هذا تكون صفة القدرة صفة واحدة قديمة يقول الإيجي في المواقف: «المقصد الثاني في قدرته: في أنه تعالى قادر والقدرة قديمة وأنها صفة واحدة»[2].

ب ـ صفة العلم: والعلم صفة واحدة أزلية يقول الشهرستاني: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا يتجدد له صفة بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة وكما لا تغير ذاته بتغير الأزمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات. . . . وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق»[3].

ويقول الآمدي في العلم «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلي متعلق بجميع المتعلقات»[4].

جـ ـ صفة الإرادة: مثلها مثل الصفات السبع فهي واحدة ذاتية أزلية قديمة

---

(١) الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي جـ ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٥ تحقيق أحمد السقا، طـ ١، ١٤٠٦ هـ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

(٢) المواقف في علم الكلام لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، ص ٢٨٢، عالم الكتب، بيروت.

(٣) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٢١٩.

(٤) غاية المرام في علم الكلام للآمدي، ص ٧٦.

غير حادثة وقد رد الأشعري على من قال بحدوثها فقال: «لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما، ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريداً بإرادة الله تعالى، فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة صح أنها قديمة، وأن الله لم يزل مريداً بها»[1].

كذلك أكثر الأشاعرة من إثبات وحدة الإرادة وعدم حدوثها نذكر على سبيل الإجمال لا الحصر قول الشهرستاني والآمدي في ذلك.

قال الشهرستاني: «نقول قد قام الدليل على أن معنى المريد هو ذو الإرادة كما قام الدليل على أن معنى العالم هو ذو العلم فنقول إما أن يكون الرب سبحانه مريداً لنفسه أو بإرادة وإذا تحقق أنه مريد بإرادة فأما أن تكون الإرادة قديمة وإما أن تكون حادثة فإن كانت حادثة فلا يخلو إما أن تكون حادثة في ذاته أو في محل أو لا في ذاته ولا في محل وسبق الرد على من قال بحدوث الإرادة في ذاته»[2].

كذلك توسع الآمدي[3] في إثبات عدم حدوث الإرادة وعدم تجدد

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، ص ٤٥ ـ ٤٦، تحقيق حمودة غرابة، ط، ١٩٧٥ م طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

(٢) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٢٤٣.

(٣) الآمدي هو أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم سيف الدين الآمدي ولد سنة ٥٥١ هـ في آمد من ديار بكر توفي سنة ٦٣١ هـ من كتبه الأحكام في أصول الأحكام=

متعلقاتها يقول في ذلك: «فإن كانت حادثة فإما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة، وإلا لما كانت معدومة وإن كانت ممكنة فإما أن تفتقر إلى مخصص آخر أو لا تفتقر، لا جائز أن يقال بالأول وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال، ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لما وجدت إذ لا مميز لها على ما يخصص بها من حيث هي ممكنة، وما يخصص بها إنما كان مفتقراً إليها من حيث هو ممكن لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقية معنية، فإن قيل: المخصص لا يستدعي مخصصاً، وإن كان حادثاً كما في الشاهد فإن من وجد له إرادة لا تستدعي تلك الإرادة أخرى، وإلا أفضى إلى التسلسل، وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات لا تتناهى، وذلك مما يحس من النفس بطلانه»[1].

ويقول: «قد بينا أنه لا بد من إرادة قديمة كان بها التخصيص وليس ما ذكرناه في إبطال التخصص بالذات مما ينقلب في الإرادة فإنه إذا قال القائل لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه، وليس هو بأولى مما قبله أو بعده؟ كان السؤال في نفسه خطأً من جهة أن الإرادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث الزمان حدوثه، لا ما يلازمه التخصيص، فإذا قيل لم كانت الإرادة مخصصة؟ فكأنه قال لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو في نفسه محال»[2].

= ومنتهى السول وأبكار الأفكار الذي اختصره في كتابه غاية المرام في علم الكلام. انظر في ترجمته وفيات الأعيان، جـ ٣، ص ٢٩٣. وسير أعلام النبلاء، جـ ٢٢. ص ٣٦٤. وطبقات الشافعية للسبكي، جـ ٨، ص ٣٠٦ وغيرهم.

(١) غاية المرام في علم الكلام للآمدي، ص ٥٨.

(٢) غاية المرام للآمدي، ص ٦٠، وانظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص ٦٤.

وبعد كلام طويل قال: «وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لا انقسام فيها لا بالحد ولا بالكلم وإن وقع التحدد في متعلقاتها وتعلقها وذلك على نحو ما ذكرناه من تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها، فإنه وإن كان متعدداً أو متغايراً، لا يوجب وقوع التعدد في الشمس نفسها»[1].

د ـ صفتا السمع والبصر: وهما كذلك لا تجدد في متعلقاتهما وفي ذلك يقول البيهقي: «كما أن علم الله عزّ وجل أزلي متعلق بالمعلومات عند حدوثها وسمعه أزلي متعلق بإدراك المسموعات عند ظهورها وبصره أزلي متعلق بإدراك المرئيات عند وجودها من غير حدوث معنى فيه تعالى عن أن يكون محلاً للحوادث وأن يكون شيء من صفات ذاته محدثاً»[2]. مما سبق نلاحظ متابعة الأشاعرة للكلابية في الصفات مع التفصيل عند الأشاعرة والاقتصار على صفات المعاني السبع.

المطلب الثاني: الصفات الفعلية

كما نفت الكلابية الصفات الفعلية عن الله تعالى منعاً من القول بحلول الحوادث بذاته الأمر الذي أخذته من المعتزلة الذين عرف عنهم هذا القول، كذلك نفت الأشاعرة الصفات الفعلية الاختيارية عن الله تعالى منعاً من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى وأقاموا الأدلة والحجج على منع حلولها بذاته

---

(١) غاية المرام في علم الكلام للآمدي، ص ٧٥، وفي مسألة الإرادة انظر كذلك الإرشاد للجويني، ص ١٠٢، والأربعين في أصول الدين للرازي، ص ٢١٦، والمواقف للأيجي، ص ٢٩١ وغيره.

(٢) الاعتقاد والهداية لأبي بكر البيهقي، ص ٥٧، تحقيق كمال الحوت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، عالم الكتب، بيروت.

وامتناع حوادث لا أول لها[١]، وكان موقفهم من هذه الصفات إما جعل متعلق هذه الصفة مخلوقاً حادثاً منفصلاً عن الله تعالى كقولهم في الخلق والاستواء والمجيء والإتيان وإما جعلها صفة واحدة قائمة بذاته تعالى أزلية كصفة الكلام.

فعن المسألة الأولى وهي جعل متعلق الصفة مخلوقاً يصف لنا البيهقي مذهب الأشاعرة في ذلك فيقول: «إن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سماه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمة أو غيرهما من أفعاله ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: «ثم استوى على العرش» وثم للتراخي والتراخي إنما يكون في الأفعال وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة»[٢]. وعن مسألة الكلام فقد جعلها الأشاعرة صفة واحدة أزلية يقول الأشعري: «إن الكلام لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه في نفسه أو قائماً بنفسه أو في غيره فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث»[٣].

ويقول الشهرستاني: «ذهبت الأشعرية إلى أن كلام الباري تعالى واحد وهو مع حدوثه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد... وقالت الأشعرية إذا قام الدليل على أن الكلام معنى قائم بذات الباريء تعالى وكل معنى أو صفة له فهي واحدة وكل ما دل عليها فإن علمه وقدرته وإرادته واحدة فذلك يدل على أن كلامه واحد»[٤].

هذا وقد ذكر بعض الأشاعرة اختلافاً بين ابن كلاب الأشعري في مسألة الكلام وهل يتصف في الأزل بالأمر والنهي والخبر أو بعد وجود المأمورين ذكر

---

(١) انظر في ذلك الأربعين في أصول الدين للرازي، ص ١٧١ وما بعدها.
(٢) الأسماء والصفات لأبي بكر البيهقي، ص ٤١٠، طبعة دار إحياء التراث، بيروت.
(٣) اللمع لأبي الحسن الأشعري، ص ٤٣.
(٤) نهاية الاقدام للشهرستاني صفحة ٢٨٨.

ذلك منهم الجويني في الارشاد فقال: «قد ذهب عبد الله ابن سعيد بن كلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً نهياً خبراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين. . . والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا والذي.استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمور لا تحصيل له»[1].

والشهرستاني قال: «قالت الأشعرية ذهب شيخنا الكلابي عبد الله ابن سعيد إلى أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرايط التكليف. . . وعند أبي الحسن الأشعري كلام الباري تعالى لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود»[2].

ومما سبق نلاحظ إتباع الأشاعرة للكلابية في نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى.

المطلب الثالث: الصفات الخبرية

أثبت الأشاعرة الصفات الخبرية ولكن على اختلاف بينهم فبينما يثبتها الأوائل يأولها المتأخرون مثال ذلك صفات الوجه والعينين واليدين التي أثبتها الأشعري في الإبانة[3] وأولها الرازي في كتابة أساس التقديس[4].

---

(١) الارشاد للجويني، ص ١١٩.

(٢) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣) انظر الإبانة للأشعري ص ٧٩.

(٤) انظر أساس التقديس للرازي، ص ٩٥ وما بعدها.

وتوضيح ذلك يكون بتقسيم الصفات الخبرية إلى ذاتية وفعلية وضرب أمثلة لبعض منها:

١ ـ الصفات الخبرية الذاتية:

ذكرنا أن الكلابية أثبتت الصفات الخبرية الذاتية لله تعالى، ولم تتأولها كما قال ابن كلاب: «أطلق اليد والعين والوجه خبراً لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره فأقول هي صفات لله عزّ وجل»(١)، ويقول: «إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له»(٢).

أما الأشاعرة فقد كان موقفهم من هذه الصفات أن أثبتها الأشعري والأوائل من الأشاعرة وأولها المتأخرون، يقول أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة: «فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجهاً؟ قيل له: نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله عزّ وجل ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾(٣) سؤال فإن سئلنا: أتقولون إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك وقد دل عليه قوله عزّ وجل: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(٤)، وقوله عزّ وجل: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٥)»(٦). ومع إثباتهم لم يؤولها الأوائل فهذا البيهقي يرفض التأويلات فيها فقال: «وهذه الصفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢١٨.
(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٦٩.
(٣) سورة الرحمن، آية ٢٧.
(٤) سورة الفتح، آية ١٠.
(٥) سورة ص آية ٧٥.
(٦) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، ص ٧٩، طـ ٢، ١٤١٠ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

﴿وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾[1] فأضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه فقال: «ذو الجلال والإكرام» وقال الله عزّ وجل: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾[2] بتشديد الياء من الإضافة وذلك تحقيق في التثنية وفي ذلك منع من حملها على النعمة والقدرة لأنه ليس لتخصيص التثنية في نعم الله ولا في قدرته معنى يصح»[3].

ولكن بعض الأشاعرة قد ذهب إلى تأويل هذه الصفات منهم البغدادي والجويني والرازي وغيرهم قد أولوها، يقول البغدادي: «وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء»[4] ويقول الجويني: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العين على البصر وحمل الوجه على الوجود»[5]. وهنا نلاحظ اختلاف متأخري الأشاعرة عن الأشعري وابن كلاب في تأويل هذه الصفات.

٢ ـ الصفات الخبرية الفعلية:

أ ـ صفة النزول: صفة النزول والمجيء والإتيان أثبت الأشعري هذه الصفات ولكنه جعل متعلقها مخلوقاً منفصلاً عن الله تعالى كما مر معنا منعاً من الحركة أو التنقل أو حلول الحوادث بذاته، وهو بذلك موافق لابن كلاب»[6].

(١) سورة الرحمن، آية ٢٧.
(٢) سورة ص، آية ٧٥.
(٣) الاعتقاد للبيهقي، ص ٥٣.
(٤) أصول الدين للبغدادي ص ١١٠.
(٥) الإرشاد للجويني ص ١٤٦ وانظر قول الرازي في تأويل الصفات الخبرية في أساس التقديس، ص ٩٤ وما بعدها.
(٦) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية، جـ ٢، ص ٦٣٨.

يقول الأشعري: «وأجمعوا على أنه عزّ وجل يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب منهم من يشاء كما قال وليس مجيئه حركة ولا زوالاً وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسماً»[1].

ويقول: «وأنه عزّ وجل ينزل إلى السماء الدنيا كما روي عن النبي ﷺ وليس نزوله نقلة لأنه ليس بجسم ولا جوهر»[2].

ويقول البيهقي كذلك: «وأن إيتانه ليس بإيتان من مكان إلى مكان وأن مجيئه ليس بحركة وأن نزوله ليس بنقلة»[3]، وكذلك وضع الرازي عدة تأويلات لهذه الصفات[4].

ب ـ صفات الرضى الفرج والغضب فقد اعتبرها ابن كلاب صفات ذات الله وبناء على ذلك قال بالموافاة لكن الأشعري ومن بعده قد تأول هذه الصفات يقول الأشعري: «وأجمعوا على أنه عزّ وجل يرضى عن الطائعين له وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم وأنه لا يقوم لغضبه شيء»[5].

ج ـ صفة العلو والاستواء أثبتها الأشعري، كما أثبتها ابن كلاب والمحاسبي ووضعوا لذلك الأدلة العقلية والسمعية[6] يقول: «وأنه تعالى

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري، ص ٢٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٩.
(٣) الاعتقاد للبيهقي، ص ٧٢.
(٤) انظر أساس التقديس، ص ٨٣.
(٥) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، ص ٢٣١.
(٦) انظر كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية، ص ١٧٢، ١٧٩.

فوق سماواته على عرشه دون أرضه وقد دل على ذلك بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾[1]. وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[2]. وقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[3] ليس استواء على العرش استيلاء كما قال أهل القدر لأنه عزّ وجل لم يزل مستولياً على كل شيء»[4] لكن المتأخرين قد نفوا العلو عن الله تعالى فهذا الجويني يقول: «ذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى عن قولهم متميز مختص بجهة فوق تعالى عن قولهم»[5].

د ـ الرؤية وقد أثبتها الأشعري، كما أثبتها ابن كلاب[6] يقول الأشعري: «وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عزّ وجل يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾[7].[8]» وقد رد على المعتزلة الذين ينكرون الرؤية بالابصار[9] وأقام الأدلة على ذلك، خلافاً لمتأخري الأشاعرة الذين أثبتوا الرؤية مع نفيهم للعلو فكانت رؤية لا في جهة[10].

---

(١) سورة تبارك، آية ١٦.

(٢) سورة فاطر، آية ١٠.

(٣) سورة طه، آية ٥.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤، وانظر الإبانة للأشعري، ص ٦٩.

(٥) كتاب الإرشاد للجويني ص ٥٨، وانظر الرازي في أساس التقديس ص ٤٣ وما بعدها والمواقف للأيجي ص ٢٧٠.

(٦) انظر منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢. ص ١٠٧.

(٧) سورة القيامة، آية ٢٢ ـ ٢٣.

(٨) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص ٢٣٧.

(٩) انظر الإبانة للأشعري ص ٢٥، ٣٥.

(١٠) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص ٤٢.

المطلب الرابع: أحكام الصفات

أثبت الأشاعرة أحكام الصفات الإلهية كما هي عند الكلابية من كونها قديمة أزلية ذاتية قائمة بالله تعالى واحدة لا تتجدد متعلقاتها ولا تسمى أعراضاً وقد ذكرنا في هذا البحث من النصوص ما يثبت هذه الأحكام ويغني عن إعادتها[1].

(١) انظر المطلب الرابع من المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الرابع
موقف السلف من الآراء الكلابية

أولاً ـ تقرير مذهب السلف في الصفات:

يذهب السلف رضوان الله عليهم إلى وجوب إثبات ما أثبته الله عزّ وجل لنفسه من الأسماء والصفات وما أثبتها له رسول الله ﷺ من غير تحريف ولا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل لأنه سبحانه ليس كمثله شيء لا في أوصافه ولا في أفعاله، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[1]. وقد جمعت هذه الآية الكريمة الرد على المعطلة والمشبهة فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ رد على المشبهة الممثلة، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، رد على المعطلة لصفاته تعالى.

فالأصل في الصفات الإلهية هو إثباتها كما جاءت مع فهم معناها وتفويض كيفيتها لأن العلم بكيفية الصفة فرع على العلم بكيفية الموصوف يتساوى في الإثبات جميع الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه وأثبتها له رسول ﷺ.

يقول الإمام أحمد بن حنبل: «ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف نفسه

---

(١) سورة الشورى، آية ١١.

قد أجمل الله الصفة فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شيء، وصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه فهو سميع بصير بلا حدود ولا قدر ولا يبلغ الواصفون صفته، ولا يتعدى القرآن والحديث فنقول كما قال ونصفه بما وصف به نفسه ولا يتعدى ذلك ولا يبلغ صفته الواصفون، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته بشناعة شنعت»(١).

ونقل ابن تيمية مذهب السلف في الصفات فقال: «ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه؛ لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد. وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء، لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية وله أفعال حقيقية؛ فكذلك له صفات حقيقية وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله منزّه عنه حقيقة. . . ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه؛ كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله؛ فيعطلوا أسماءه الحسنى، وصفاته العليا، ويحرفوا الكلم عن مواضعه، ويلحدوا في أسماء الله وآياته»(٢).

---

(١) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة جـ ١ ص ٢٧٧، تحقيق د. عبد الإله الأحمدي، ط٢، ١٤١٦ هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٥ ص ٢٦ ـ ٢٧.

ومع إثبات السلف للصفات علموا معاني هذه الصفات يقول ابن تيمية: «ولم يقل أحمد ولا أحد من الأئمة: إن الرسول لم يكن يعرف معاني آيات الصفات وأحاديثها ولا قالوا: إن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يعرفوا تفسير القرآن ومعانيه كيف؟ وقد أمر الله بتدبر كتابه فقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾[1] ولم يقل بعض آياته»[2].

وكذلك مع إثباتهم للصفات وفهم معانيها لم يتأولوا شيء من آيات الصفات وأحاديثها يقول في ذلك ابن تيمية: «إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير فلم أجد عن أحد من الصحابة أنه تأول شيء من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله»[3].

وفي فهم السلف لمعاني الصفات، وإثباتهم لها إثبات لوجود حقيقي لا إثبات تحديد وتكييف فعندما يسئلون عن الصفات يقولون: أمروها كما جاءت وهذا فيه إثبات للصفات وتفويض علم الكيفية لله وليس فيه نفي لحقيقة الصفات أو نفي وجودها يوضح ذلك ابن تيمية عن السلف فيقول: «فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب موافق لقول الباقين أمروها كما جاءت بلا كيف فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفات ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا:

---

(١) سورة ص، آية ٢٩.

(٢) مجموع الفتاوي لابن تيمية، جـ ٤، ص ٧٠.

(٣) المصدر السابق، جـ ٦ ص ٣٤٩.

الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ولما قالوا أمروها كما جاءت بلا كيف فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف العجم، وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات... وأيضاً فقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنها جاءت ألفاظ دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: امروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو امروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ولا يقال حينئذ بلا كيف إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول»[1].

ثانياً ـ موقف السلف من الألفاظ المحدثة:

يذهب السلف إلى أن الألفاظ نوعان: الأول: هو ما جاء به الشرع من الكتاب والسنة وموقف المؤمن هو أن يقر بهذه الألفاظ فيثبت ما أثبته الله ورسوله وينفي ما نفاه الله ورسوله لأنه عين الحق والبحث عن هذا الحق هو شرف العلم الذي به يرفع الله المؤمنين الدرجات والنوع الثاني هي الألفاظ الواجب تجاهها هو الاستفسار عن معناها فإن كان يوافق حق قبل وإن كان يراد بها معنى يخالف الحق أنكر[2].

وعن نزاع الناس بسبب الألفاظ، يقول ابن تيمية: «كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعان مشتبهة حتى نجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلاً عن أن يعرف دليله ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئاً بل يكون في قوله نوع من الصواب وقد يكون هذا مصيباً من وجه وهذا

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٥، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ١١٤.

مصيباً من وجه وقد يكون الصواب في قول ثالث»[1]. وعن بعض الألفاظ قال: «وأما لفظ الجسم[2] والجوهر[3] والمتحيز[4] والمركب[5] والمنقسم[6] فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات»[7].

هذا وقد قعد قواعد في تحقيق الإثبات للأسماء والصفات في كتابه التدمرية نذكر بعضاً منها: «القاعدة الأولى: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم وعلى كلِ شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[8]، وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً. . . .

القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عزّ وجل فإنه يجب الإيمان

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ١١٤.

(٢) الجسم هو جوهر قابل للأبعاد الثلاثة أو المركب المؤلف من الجواهر وهو ما قام بنفسه، انظر التعريفات للجرجاني، ص ٧٦.

(٣) الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، انظر التعريفات للجرجاني، ص ٧٩.

(٤) المتحيز هو الذي وجد في حيز والحيز هو تقدير المكان، انظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية جـ ٢، ص ٢٠٢.

(٥) المركب: هو الذي يتكون من أجزاء ركب منها انظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، جـ ٢، ص ٥٢.

(٦) المنقسم: هو ما يمكن فصل بعضه عن بعض، انظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، جـ ٢، ص ٤٧.

(٧) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية، جـ ١، ص ٥٤، تعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، ١٣٩١ هـ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة.

(٨) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف لأنه الصادق المصدوق فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وأن لم يفهم معناه وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة متفقاً عيه بين سلف الأمة وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قبل وإن أراد باطلاً رد وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك. . .

القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراداً أو ظاهرها ليس بمراد، فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال وإشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهر ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال. . .»[1].

وقد وجدت ألفاظ معناها في الشرع معاكس لمعناها عند المتكلمين مثل لفظ القديم ففي القرآن الكريم يعني خلاف الحديث وإن كان مسبوقاً بغيره كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾[2] وعند المتكلمين هو الذي لم يسبقه وجود غيره[3].

(١) التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات لابن تيمية، ص ٥٧، ٦٥، ٦٩، تحقيق محمد السعوي، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مكتبة العبيكان، الرياض. وفي ما لم يطلقه الشرع من الألفاظ انظر لوامع الأنوار، ص ١٨٢.

(٢) سورة يس، آية ٣٩.

(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١ ص ٢٤٥، و جـ ١٧، ص ١٦٨.

ثالثاً ـ الرد على الكلابية:

يتضمن الرد على الكلابية على عدة نقاط كلها تدور على الأصل الذي اعتمدوه ألا وهو نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى والذي ترتب عليه قولهم بوحدة الصفات التي أثبتوها وعدم تجدد متعلقاتها كذلك نفي الصفات الفعلية الاختيارية عن الله تعالى والتي تتعلق بمشيئته وقدرته من الخلق والرزق والرضا والغضب والمجيء والإتيان وكان لهم في صفة الكلام قول لم يسبقهم إليه أحد. وقد رد العلماء على هذه الأقوال والآراء وكان ممن له الباع الطويل ابن تيمية حيث فصل في كتبه مذهبهم ومن ثم رد عليهم. وفي هذا المبحث سوف يكون الرد عليهم في نقاط كالتالي:

١ ـ قولهم بوحدة الصفات وعدم تجدد متعلقاتها: تثبت الكلابية الصفات الذاتية لله تعالى ولكنها تجعل كل صفة من هذه الصفات هي صفة واحدة قديمة أزلية ذاتية قائمة به تعالى لا تجدد في متعلقاتها كصفة العلم، والإرادة، والسمع، والبصر وغيرها بحجة أن تجدد الصفة يلزم منه التغير في ذات الله، وحلول الحوادث بذاته تعالى، فقالوا: لو قامت به الحوادث، لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث[1]، هذا وقد بين أتباعهم كالرازي، والآمدي وغيرهم، فساد هذه الحجة[2]، وكذلك رد ابن تيمية على هذا القول وكان مما قال في رده عن وحدة السمع والبصر والعلم: «وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم كما قال

---

(١) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية جـ ٢، ص ١٩٠، تعليق د. رفيق العجم ط ـ ١، ١٩٩٣، دار الفكر اللبناني.

(٢) انظر المصدر السابق، نفس الصفحة.

تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾[1]. أي تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ـ والتحاور تراجع الكلام ـ بينها وبين الرسول، قالت عائشة: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات! لقد كانت المجادلة تشتكي إلى النبي ﷺ في جانب البيت وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾[2]. [3]».

قال تعالى لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾[4]، وقال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴿٨٠﴾﴾[5] وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعاً من القرآن مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه. ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾[6] بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا، وهذا، وهذا، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ﴾[7]. وقال: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ

---

(١) سورة المجادلة، آية ١.
(٢) سورة المجادلة، آية ١.
(٣) أخرجه البخاري في التوحيد تعليقاً.
(٤) سورة طه، آية ٤٦.
(٥) سورة الزخرف، آية ٨٠.
(٦) سورة الأنعام، آية ٢٨.
(٧) سورة البقرة، آية ١٤٣.

﴿ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾ ﴾[1]. وقوله ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ﴾[2]. وقوله: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ ﴾[3]. وقوله: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً ﴾[4]. وقوله: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴿١٢﴾ ﴾[5]. وقوله: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾ ﴾، إلى قوله: ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴿١١﴾ ﴾[6]. وقوله: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾ ﴾[7]. وغير ذلك من المواضع، وروى عن ابن عباس في قوله: «إلا لنعلم» أي «لنرى» وروى «لنميز» وهكذا قال عامة المفسرين «إلا لنرى ونميز» وكذلك قال جماعة من أهل العلم قالوا: «لنعلمه موجوداً وواقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون». ولفظ بعضهم، قال: «العلم على منزلتين: علم بالشيء قبل وجوده وعلم به بعد وجوده والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب». قال: «فمعنى قوله «لنعلم» أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب. ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون لكن لم يكن المعلوم قد وجد.

---

(١) سورة آل عمران آية ١٤٢.

(٢) سورة آل عمران آية ١٤٠.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤) سورة التوبة، آية ١٦.

(٥) سورة الكهف، آية ١٢.

(٦) سورة العنكبوت، آية ١١.

(٧) سورة محمد، آية ٣١.

وهذا كقوله: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[1].
أي بما لم يوجد. فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان. يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه»[2].

وممن تكلم في هذه المسألة كذلك الإمام ابن مندة[3] رحمه الله في كتابه «كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجل وصفاته حيث أفرد جانباً كبيراً من الكتاب في إثبات هذه الصفات لله تعالى بالآيات والأحاديث وأنها تجدد متعلقاتها وتتعلق بمشيئته وقدرته من ذلك، قوله: «ومن صفات الله عزّ وجل التي وصف بها نفسه السمع والبصر قال الله عزّ وجل واصفاً لنفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾[4] وقال: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾[5] وقال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٥﴾﴾[6] وقال: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾[7]. وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾[8]»[9].

---

(١) سورة يونس، آية ١٨.
(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية جـ ٢ ص ١٩٢ ـ ١٩٤، وانظر مجموع الفتاوى جـ ١٣، ص ١٣١ و جـ ١٦ ص ٣١٠.
(٣) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة حافظ ثقة توفي سنة ٣٩٥ هـ. انظر في ترجمته لسان الميزان، جـ ٥، ص ٧٠ ـ ٧٢.
(٤) سورة الشورى، آية ١١.
(٥) سورة النساء، آية ١٣٤.
(٦) سورة العنكبوت، آية ٥.
(٧) سورة آل عمران، آية ١٨١.
(٨) سورة المجادلة، آية ١.
(٩) كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد للإمام ابن منده جـ ٣ ص ٤٣، تعليق د. علي الفقيهي، ط ٢، ١٤١٤ هـ مكتبة=

كذلك الأمر بالنسبة للإرادة عند الكلابية، فهي واحدة قديمة أزلية كالعلم، والسمع البصر، والكلام.

وقد رد شارح الطحاوية على من فصل بين إرادة الله تعالى ومشيئته، بقوله: «فإنه سبحانه لم يزل حياً، والفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلاً لما يريد، كما وصف بذلك نفسه، حيث يقول: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۝ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾[1]. والآية تدل على أمور: أحدها: أنه تعالى يفعل بإرادته ومشيئته.

الثاني: أنه لم يزل كذلك، لأنه ساق ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه، وأن ذلك من كماله سبحانه، ولا يجوز أن يكون عادماً لهذا الكمال في وقت من الأوقات، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾[2]. ولما كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله، لم يكن حادثاً بعد أن لم يكن.

الثالث: أنه إذا أراد شيئاً فعله، فإن «ما» موصولة عامة، أي يفعل كل ما يريد أن يفعله، وهذا في إرادته المتعلقة بفعله، وأما إرادته المتعلقة بفعل العبد، فتلك لها شأن آخر، فإن أراد فعل العبد، ولم يرد من نفسه أن يعينه عليه ويجعله فاعلاً، لم يوجد الفعل، وإن أراده حتى يريد من نفسه أن يجعله فاعلاً. وهذه هي النكتة التي خفيت على القدرية والجبرية، وخبطوا في مسألة القدر، لغفلتهم عنها، وفرق بين إرادته أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله فاعلاً. وسيأتي الكلام على مسألة القدر في موضعه إن شاء الله تعالى.

= الغرباء الأثرية المدينة المنورة.

(١) سورة البروج، آية ١٥ ـ ١٦.

(٢) سورة النحل، آية ١٧.

الرابع: أن فعله وإرادته متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله، وما فعله، فقد أراده، بخلاف المخلوق، فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريد، فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده.

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام، ويفعل ما يريد.

السادس: أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته، جاز فعله، فإذا أراد أن ينزَل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يري عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويخاطبهم، ويضحك إليهم، وغير ذلك مما يريد سبحانه؛ لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد، وإنما تتوقف صحة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق»[1].

٢ ـ نفي الصفات الفعلية الاختيارية:

أ ـ نفت الكلابية الصفات الفعلية الاختيارية بناء على نفيها حلول الحوادث بذات الله تعالى، ولفظ الحوادث من الألفاظ التي لم تكن معروفة عند السلف لذلك تساءل العلماء عن معناها ليصدروا الحكم المناسب لها يقول ابن تيمية عن ذلك: «ولفظ الأعراض والحوادث لفظان مجملان، فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات، كما يقال: فلان قد عرض له مرض شديد، وفلان قد أحدث حدثاً عظيماً... فهذه النقائص التي ينزّه الله عنها. وأن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز جـ١ ص ١١٠.

أهل الكلام وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم؛ لا لغة القرآن ولا غيره ولا العرف العام ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم؛ بل مبتدعوا هذا الاصطلاح: هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الداخلين في ذم النبي ﷺ. وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح، وتسمية هذه أعراضاً وحوادث: لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف به وأيضاً فإذا قدر إثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اضطلاحهم؛ كالعلم والقدرة والفعل والبطش، والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث: كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات: أكمل من الجمادات ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل، والقدرة دون العجز، والحياة دون الموت، والسمع والبصر والكلام دون الصم والعمى والبكم، والضحك دون البكاء والفرح دون الحزن.

وأما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب: فهو أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضا والحب، دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض.

ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع ويخفض ويرفع ويعز ويذل: أكمل من اتصافه بمجرد الاعطاء والإعزاز والرفع، لأن الفعل الآخر ـ حيث تقتضي الحكمة ذلك ـ أكمل مما لا يفعل إلا أحد النوعين ويخل بالآخر في المحل المناسب له، ومن اعتبر هذا الباب وجده على قانون الصواب»[1] ويقول شارع الطحاوية أن حلول الحوادث لم يعرف في الكتاب والسنة، وأن هذا المعنى فيه إجمال يوضحه على النحو التالي: «وحلول الحوادث بالرب تعالى، المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٦، ص ٩٠ ـ ٩٤ (مختصرة).

نفيه ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال، فإن أريد أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح، وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته فهذا نفي باطل. وأهل الكلام المذموم يطلقون نفي حلول الحوادث، فيُسلِّم السُنِّي للمتكلم ذلك، على ظن أنه نفي عنه سبحانه ما لا يليق بجلاله، فإذا سلّم له هذا النفي، ألزمه نفي الصفات الاختيارية وصفات الفعل، وهو لازم له، وإنما أتى السني من تسليم هذا النفي المجمل، وإلا فلو استفسر واستفصل، لم ينقطع معه»[1].

لذا نجد أن الأئمة يقولون أن الحوادث تقوم بالله وتزول كما نقل ذلك ابن تيمية فقال: «طائفة كثيرة تقول: أنه تقوم به الحوادث وتزول وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم»[2].

وقد كان للكلابية حجة في نفيهم حلول الحوادث بذاته تعالى تعرض ابن تيمية بالرد عليها موضحاً فسادها، وسأكتفي بعرض رده إذ فيه فصل القول، يقول: «فقالوا: هذه الصفات إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها، وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص؛ فيلزم أن يكون كان ناقصاً، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع وهذه الحجة من أفسد الحجج وذلك من وجوه:

أحدها: أن هؤلاء يقولون: نفي النقص عنه لم يعلم بالعقل وإنما

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز جـ ١ ص ٩٧.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٣، ص ١٥٦.

علم بالإجماع وعليه اعتمدوا في نفي النقص، فنعود إلى احتجاجهم بالإجماع، ومعلوم أن الإجماع لا يحتج به في موارد النزاع؛ فإن المنازع لهم يقول أنا لم أوافقكم على نفي هذا المعنى، وإن وافقتكم على إطلاق القول بأن الله منزّه عن النقص؛ فهذا المعنى عندي ليس بنقص، ولم يدخل فيما سلمته لكم فإن بينتم بالعقل أو بالسمع انتفاءه، وإلا فاحتجاجكم بقولي مع إني لم أرد ذلك كذب علي، فإنكم تحتجون بالإجماع، والطائفة المثبتة من أهل الإجماع، وهم لم يسلموا هذا.

الثاني: أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً، مثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام، ونداؤه له. فنداؤه حين ناداه صفة كمال؛ ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً، فكل منها كمال حين وجوده ليس بكمال قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الثالث: أن يقال: لا نسلم أن عدم ذلك نقص فإن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً وما كان ممتنعاً عدمه نقصاً، لأن النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

الرابع: أن هذا يرد في كل ما فعله الرب وخلقه فيقال: خلق هذا إن كان نقصاً فقد اتصف بالنقص، وإن كان كمالاً فقد كان فاقداً له؛ فإن قلتم: «صفات الأفعال» عندنا ليست بنقص، ولا كمال قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال.

الخامس: أن يقال: إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم باختياره قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين

وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها.

السادس: أن يقال: الحوادث التي يمتنع أن يكون كل منها أزلياً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً إذا قيل: أيما أكمل أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً بصريح العقل أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك وأنتم تقولون: إن الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور وتقولون أنه يقدر على أمور مباينة له، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على أمور مباينة له، فإذا قلتم لا يقدر على فعل متصل به، لزم أن لا يقدر على المنفصل، فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه.

ولهذا قيل: الطريق التي سلكوها في حدوث العالم، وإثبات الصانع تناقض حدوث العالم وإثبات الصانع، ولا يصح القول: بحدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإبطالها، لا بثباتها. فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه أصولاً للدين ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً، وهو مناقض للدين ومناف له. ولهذا كان السلف والأئمة يعيبون كلامهم هذا ويذمونه ويقولون: من طلب العلم بالكلام تزندق، كما قال أبو يوسف ويروي عن مالك. ويقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام، وقال الإمام أحمد بن حنبل: علماء الكلام زنادقة وما ارتدى أحد بالكلام فأفلح»[1] ويقول في موضع آخر: «وأما قول القائل: لو قامت به الأفعال لكان محلاً للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالاً فقد

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٦ ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣.

عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به. فيقال (أولاً) هذا معارض بنظيره من الحوادث التي يفعلها، فإن كليهما حادث بقدرته ومشيئته، وإنما يقترنان في المحل. وهذا التقسيم وارد على الجهتين.

وإن قيل في الفرق: المفعول لا يتصف به، بخلاف الفعل القائم به قيل في الجواب: بل هم يصفونه بالصفات الفعلية ويقسمون الصفات إلى نفسية وفعلية، فيصفونه بكونه خالقاً ورازقاً بعد أن لم يكن كذلك وهذا التقسيم وارد عليهم. . . ويقال: الكمال الذي يجب اتصافه به هو الممكن الوجود وأما الممتنع فليس من الكمال الذي يتصف به موجود والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيئته يمتنع وجودها جميعاً في الأزل، فلا يكون انتفاؤها في الأزل نقصاً، لأن انتفاء الممتنع ليس بنقص.

ويقال: إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئاً، بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية، فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة وأما وجودها بحسب الامكان فهو الكمال»[1]، مما سبق يتضح أن اتصاف الباري عزّ وجل بالصفات الفعلية الاختيارية كما وصف بها نفسه أكمل من عدم وصفه بها، مع ملاحظة أنه لا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها يقول في ذلك شارح الطحاوية: «أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٦، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

الفعل، والصفات الاختيارية، ونحوها كالخلق والتصوير، والإحياء والإماتة والقبض، والبسط، والطي، والاستواء، والإتيان، والمجيء، والنزول، والغضب، والرضا ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله عنه، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1] كيف استوى؟ فقال الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت»[2]، ويقول عن الحدوث: «هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من تكلم اليوم وكان متكلماً بالأمس لا يقال: إنه حدث له الكلام، ولو كان غير متكلم لآفة كالصغر والخرس، ثم تكلم يقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلماً بالفعل»[3].

ب ـ ويدخل في الصفات الفعلية الاختيارية بعض الصفات الخبرية كالنزول والمجيء وقد نفت الكلابية الحدوث والحركة عن الله تعالى. والحركة والانتقال تعتبر كذلك من الألفاظ المجملة.

يقول ابن تيمية: «فالألفاظ التي جاء بها الكتاب والسنة في الإثبات تثبت والتي جاءت بالنفي تنفي والألفاظ المجملة كلفظ الحركة والنزول والانتقال يجب أن يقال فيها أنه منزّه عن مماثلة المخلوقين من كل وجه لا يماثل المخلوق لا في نزول، ولا في حركة ولا انتقال، ولا زوال، ولا

(١) سورة الأعراف، آية ٥٤.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز جـ ١ ص ٩٦.

(٣) المصدر السابق، جـ ١ ص ٩٧.

غير ذلك»[1] ويقول في موضع آخر: «أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة، فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته»[2].

جـ ـ ويدخل كذلك في الصفات الفعلية الاختيارية صفتا الرضى والغضب والتي قال عنها الكلابية أن صفة الرضى صفة واحدة أزلية قديمة لا تتعلق بالمشيئة الإلهية ومثلها صفة الغضب وفي إثبات أن صفة الرضى وصفة الغضب تتعلق بمشيئة الله يقول ابن تيمية: «في المحبة والرضا قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[3] فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبهم الله فإنه جزم قوله «يحببكم» به فجزمه جواباً للأمر، وهو في معنى الشرط، فتقديره: «إن تتبعوني يحببكم الله». ومعلوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله، فمحبة الله لهم إنما تكون بعد اتباعهم للرسول، والمنازعون منهم من يقول: ما ثم محبة بل المراد ثواباً مخلوقاً، ومنهم من يقول بل ثم محبة قديمة أزلية إما الإرادة وإما غيرها، والقرآن يدل على قول السلف أئمة السنة المخالفين للقولين، وكذلك

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٦، ص ٤٢٦.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٦، ص ٤٢٢ ـ ولمزيد بيان عن مذهب السلف في النزول والمجيء انظر شرح العقيدة الواسطية ص ٥٣ والمسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٤٨، ٣٥٢، والشريعة للآجري ص ٢٥٤، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٢٦، وشرح اعتقاد أصول أهل السنة للالكائي جـ ٢ ص ٤١٨ والعقائد السلفية لأبي طامي، ص ٨٧، وغيرهم.

(٣) سورة آل عمران، آية ٣١.

قوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضْوَٰنَهُۥ ﴾[1] فإنه يدل على أن أعمالهم أسخطته فهي سبب لسخطه، وسخطه عليهم بعد الأعمال لا قبلها، وكذلك قوله: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾[2] وكذلك قوله: ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾[3]، علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوماً جزاءً له وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده وكذلك قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[4] و ﴿ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[5] و ﴿ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[6] ﴿ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم ﴾[7]، ونحو ذلك فإنه يدل على أن المحبة بسبب هذه الأعمال وهي جزاء لها، والجزاء يكون بعد العمل والمسبب»[8]، ويقول في موضع آخر راداً على عدم تجدد الإرادة والمحبة والرضى: «يعارضهم الأكثرون الذين ينازعونهم في الحكمة المحبوبة، كما ينازعونهم في الإرادة، فإنهم قالوا لهم: إذا كانت الإرادة قديمة لم تزل ونسبتها إلى جميع الأزمنة والحوادث سواء فاختصاص زمان دون زمان بالحدوث ومفعول دون مفعول تخصيص بلا مخصص. قال أولئك ـ الكلابية ـ الإرادة من شأنها أن تخصص. قال لهم المعارضون: من شأنها جنس التخصيص. وأما تخصيص هذا المعين

---

(١) سورة محمد، آية ٢٨.

(٢) سورة الزخرف، آية ٥٥.

(٣) سورة الزمر، آية ٧.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٢٢.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧٦.

(٦) سورة المائدة، آية ٤٢.

(٧) سورة الصف، آية ٤.

(٨) مجموع الفتاوي لابن تيمية، جـ ٦، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

على هذا المعين فليس من لوازم الإرادة بل لا بد من سبب يوجب اختصاص أحدهما بالإرادة دون الآخر، والإنسان يجد من نفسه أنه يخصص بإرادته ولكنه يعلم أنه لا يريد هذا دون هذا إلا لسبب اقتضى التخصيص وإلا فلو تساوى ما يمكن إرادته من جميع الوجوه امتنع تخصيص الإرادة لواحدة من ذلك دون أمثاله، فإن هذا ترجيح بلا مرجح، ومتى جوز هذا نسد باب إثبات الصانع، قالوا: ومن تدبر هذا وأمعن النظر فيه علمه حقيقة... وهكذا يقول لهم الجمهور: إذا كان الله تعالى راضياً في أزله ومحباً وفرحاً بما يحدثه قبل أن يحدثه فإذا أحدثه هل حصل بإحداثه حكمة يحبها ويرضاها ويفرح بها أو لم يحصل إلا ما كان في الأزل؟ فإن قلتم لم يحصل إلا ما كان في الأزل، قيل ذاك كان حاصلاً بدون ما أحدثه من المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات فعلت لكي يحصل ذاك، فقولكم كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحدثه الله تعالى يتضمن أنه يفعلها بلا حكمة يحبها ويرضاها، قالوا: فقولكم يتضمن نفي إرادته المقارنة ومحبته وحكمته التي لا يحصل الفعل إلا بها»[1].

د ـ ومما يترتب على نفيهم حلول الحوادث بذات الله ونفي الصفات الفعلية عن الله تعالى أن ظهروا بقول في مسألة الكلام لم يسبقهم إليه أحد، وقد سبق

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، ولمزيد بيان عن صفتي الرضى والمحبة والغضب انظر الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية، ص ٣٧، ٥٣، ٥٥ ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، تحقيق سيد إبراهيم، ص ٣٤٤، ومدارج السالكين لابن القيم، جـ ١، ص ٢٥٤، وشرح العقيدة الطحاوية، جـ ١، ص ٣٢٤، والعقائد السلفية لأحمد آل أبو طامي، ص ٨٦ ـ ٨٧، وغيرهم.

توضيحه من خلال عرض مذهبهم ورد العلماء قديماً وحديثاً على هذه المقولة فمن الكتب التي ألفت قديماً رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت(١) وهذه الرسالة خاصة في الرد على الكلابية التي أنكرت الحرف والصوت.

ومن الكتب الحديثة كتاب العقيدة السلفية في كلام رب البرية(٢).
وسوف أختصر الرد حول أربعة نقاط:

١ ـ في أن النظم العربي للقرآن ليس كلام الله.

٢ ـ في أن كلام الله معنى واحد.

٣ ـ مخالفتهم لأهل السنة.

٤ ـ موافقتهم للمعتزلة.

وسوف يكون الرد كما يلي:

١ ـ يثبت الكلابية أن النظم القرآني ليس كلام الله وذلك لاعتبارهم أن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز وعلى المعنى بطريق الحقيقة يقول ابن كلاب: «إن الله سبحانه لم يزل متكلماً وأن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به... وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله عزّ وجل»(٣)، ويقول في

---

(١) حقق وطبع رسالة ماجستير لمحمد باكريم عبد الله، نشر دار الراية للنشر والتوزيع.

(٢) تأليف عبد الله الجديع، نشر دار الصميعي. وانظر كتاب المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل تحقيق د. عبد الإله الأحمد ص ١٨٧، ١٩٢، ١٩٦ وغيرها وشرح اعتقاد أصول أهل السنة للالكائي، جـ ٢ ص ٢٤١، شرح العقيدة الطحاوية، جـ ١، ص ١٧٥ وما بعدها والشريعة للآجري ص ٧٥ وغيرها من كتب السلف.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٨٤.

ذلك ابن تيمية: «ولهذا لم يكن قدماء الكلابية يقولون أن «اللفظ الكلام» مشترك بين اللفظ والمعنى لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق، لكن كانوا يقولون: أن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق الحقيقة، فعلم متأخروهم أن هذا فاسد بالضرورة وأن «اسم الكلام» يتناول اللفظ حقيقة فجعلوه مشتركاً، فلزمهم أن يكون كلام الله مخلوقاً. فهم بين محذورين إما القول بأن كلام الله مخلوق وإما القول بأن القرآن العربي ليس كلام الله، وكلا الأمرين معلوم الفساد وليس الكلام في نفس أصوات العباد وحركاتهم بل الكلام في نفس القرآن العربي المنزل على محمد ﷺ»[1].

٢ ـ القول في أن كلام الله معنى واحد رد ابن تيمية عليهم ذلك من عدة وجوه وهي:

«**أولاً**: المعنى الواحد يمتنع أن يكون هو الأمر والنهي والخبر وأن يكون هو مدلول التوراة والإنجيل والقرآن.

ثانياً: أن المعنى المجرد لا يسمع وقد ثبت بالنص والإجماع أن كلام الله مسموع منه كما سمعه موسى بن عمران.

ثالثاً: لو كان الكلام معنى فقط لم يكن هناك فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه إلى غيره لا بين التكليم من وراء حجاب والتكليم إيحاء فإن إيصال معرفة المعنى المجرد إلى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء. . . .

رابعاً: لو لم يكن الكلام إلا مجرد المعاني لكان المخلوق أكمل

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٦، ص ٥٣٤.

من الخالق فأنا كما نعلم أن الحي أكمل من الميت وأن العالم أكمل من الجاهل والقادر أكمل من العاجز والناطق أكمل من الأخرس. . . .

خامساً: لو كان المقصود بالكلام المعنى فقط مجرداً لكان نصف القرآن كلام الله ونصفه ليس كلام الله فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين. . . »[1].

٣ ـ ومما سبق يتضح مخالفتهم لأهل السنة في شيئين:

الأول: يلزم من قولهم أن القرآن ليس كله كلام الله المنزّل من عنده، **والثاني** أن نصف القرآن كلام الله أي المعنى، والنصف الثاني ليس كلام الله بل خلقه الله[2].

٤ ـ ذكر ابن تيمية أن مذهب الكلابية في القرآن قد وافق قول المعتزلة في خلق القرآن وخالفه في وجهين فقال: «يقول ذلك الكلابية والأشعرية الذين يقولون أن القرآن العربي ليس هو كلام الله، وإنما كلامه المعنى القائم بذاته والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى. . . وهذا القول يوافق قول المعتزلة ونحوهم في إثبات خلق القرآن العربي وكذلك التوراة العبرية ويفارقه من وجهين:

أحدهما: إن أولئك يقولون أن المخلوق كلام الله وهؤلاء يقولون أنه ليس كلام الله لكن يسمى كلام الله مجازاً وهذا قول أئمتهم وجمهورهم. . .

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٦ ص ٥٣٩، ٥٤١، وانظر جـ ١٢ ص ١٢٢، ١٣٥، ٢٦٦ وغيرها.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ٣٧٦.

الثاني: إن هؤلاء يقولون: لله كلام هو معنى قديم قائم بذاته والخلقية يقولون لا يقوم بذاته كلام. . . »[1].

هـ ـ وفي مسألة الخلق وأنه المخلوق يرد عليهم ابن تيمية من خلال تفسيره لقوله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾[2] وقوله ﴿عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾[3] فأثبت من خلال تفسيره أن الخلق صفة لله سبحانه وتعالى تتعلق بمشيئة وهي ليست المخلوق يقول في ذلك: وقوله: «باسم ربك الذي خلق» وقوله: «علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم» يدل على إثبات أفعاله وأقواله. فالخلق فعله، والتعليم يتناول تعليم ما أنزله. . . . وقد قال: «خلق الإنسان». ومعلوم بالعقل وبالخطاب أن الإنسان المخلوق غير خلق الرب له، وكذلك خلقه لغيره. والذين نازعوا في ذلك إنما نازعوا لشبهة عرضت لهم. . . وإلا فهم لا يتنازعون أن «خلق» فعل لمصدر، يقال: خلق، يخلق، خلقاً. والإنسان مفعول المصدر ـ «المخلوق» ليس هو المصدر وإذا كان الخلق فعله فهو بمشيئة إذ يمتنع أن يكون فعله بغير مشيئة، وما كان بالمشيئة امتنع قدم عينة بل يجوز قدم نوعه.

وإذا كان الخلق للحادث لا بدل له من مؤثر تام أوجب حدوثه لزم أنه كان قبل هذا المخلوق مخلوق آخر ثبت أنه متصف بخلق بعد خلق»[4].

ويقول في موضع آخر: «وكذلك من لا يكون خالقاً يمتنع أن يجعل

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٢، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) سورة [العلق، آية ١].

(٣) سورة [العلق، آية ٤ ـ ٥].

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٦، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

نفسه خالقاً، فإنه إذا لم يكن قادراً على أن يخلق فجعله نفسه خالقه أعظم، فيكون هذا ممتنعاً بطريق الأولى، فإن جعل نفسه خالقه يستلزم وجود المخلوق. ولهذا لما كان قادراً على جعل الإنسان فاعلاً كان هو الخالق لما يفعله الإنسان، فلو جعل نفسه خالقه كان هو الخالق لما جعلها تخلقه. فإذا فرض أنه يمتنع أن يكون خالقاً في الأزل امتنع أن يجعل نفسه خالقه بوجه من الوجوه. ويلزم من القول بامتناع الفعل عليه في الأزل امتناعه دائماً. وقد دلّت الآية على أنه خلق. فعلم أنه ما زال قادراً على الخلق ما زال يمكنه أن يخلق، وما زال الخلق ممكناً مقدوراً. وهذا يبطل أصل الجهمية. بل وإذا كان قادراً عليه فالموجب له ليس شيئاً بائناً من خارج، بل هو من نفسه. فيمتنع أن يجعل نفسه مريده بعد أن لم تكن، فيلزم أنه ما زال مريداً قادراً وإذا حصلت القدرة والإرادة وجب وجود المقدرة»[1] كذلك ناقش العلماء مسألة الصفة هل هي زائدة على الذات أم لا واعتبار أن هذا اللفظ مجمل، وكذلك لفظ الغير فيه إجمال لا بد من الاستفسار عن المراد عنه، يقول في ذلك شارح الطحاوية: «كان أئمة السنة رحمهم الله تعالى لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذ كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتاً مجردة قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حقاً، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتاً وصفة

(١) المصدر السابق، جـ ١٦، ص ٣٦٦.

كلا وحدة؟ ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة فإن هذا محال. ولو لم يكن إلا صفة الوجود فإنها لا تنفك عن الوجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتاً وجوداً يتصور هذا وحده، وهذا وحده، ولكن لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج»[1].

هذا مجمل الرد على الكلابية في هذه المسألة مع الاختصار[2].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، جـ ١، ص ٩٨.

(٢) قد يلاحظ الإكثار من إيراد ردود ابن تيمية وذلك لسببين **الأول**: أنه هو الذي فصل في الرد عليهم وأكثر من ذلك بالإضافة إلى أن كثيراً من العلماء قد رجع إليه في ردودهم.

الثاني: أن ردود العلماء الآخرين قد تكون مختصرة جداً مع العلم أنني قد أشرت إليها في الهوامش لزيادة العلم والله الموفق.

الفصل الثالث
أهم آراء الكلابية في القدر

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول : نشأة القول في القدر في الإسلام ومراتب القدر.

المبحث الثاني : قول الكلابية في القدر.

المبحث الثالث : مسائل تتعلق بالقدر:

- تعليل أفعال الله.
- التحسين والتقبيح.
- اللطف.
- الاستطاعة.
- تكليف ما لا يطاق.
- الظلم.

المبحث الرابع : أثر الآراء الكلابية عند الأشاعرة.

المبحث الخامس: موقف السلف من قضايا القدر.

المبحث الأول
نشأة القول في القدر ومراتب القدر

المطلب الأول: نشأة القول في القدر

القدر لغة:

للقدر في اللغة عدة معاني منها:

١ ـ الطاقة[١]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾[٢].

٢ ـ التضييق[٣]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾[٤].

٣ ـ القياس، وقدر كل شيء ومقداره مقياسه يقال: قدره به قدراً إذا قاسه[٥].

القدر شرعاً:

هو تقدير الله تعالى المسبق للأمور، وعلمه تعالى بوقوعها على الأمر

---

(١) انظر تاج العروس للزبيدي، جـ ٣، ص ٤٨١.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٣٦.

(٣) انظر تاج العروس للزبيدي، جـ ٣، ص ٤٨٢.

(٤) سورة الفجر، آية ١٦.

(٥) انظر ترتيب القاموس المحيط للفيروز آبادي، جـ ٣، ص ٥٧٠ ترتيب حمد الطاهر الزاوي، طـ ٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الذي قدره لها، وكتابته تعالى لذلك ومشيئة لها، ووقوعها على ما قدر لها[1].

والقول في القدر كان معروفاً قبل بعثة الرسول ﷺ كما يشهد بذلك القرآن، عندما أخبر عن قول المشركين أنهم لم يؤمنوا بالله بسبب عدم مشيئة الله هدايتهم، وأن هذا القول من المشركين هو مثل قول الذين من قبلهم من الأمم السابقة، يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾[2] كذلك شهد نزول الوحي جماعات تتكلم في القدر، فرد عليهم القرآن مبيناً حقيقة القدر الذي تنازعوا فيه، قال تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾﴾[3].

وقد حدث جدال في عهد النبي ﷺ في القدر بين بعض الصحابة، وذكر الإمام اللالكائي[4] أن نفراً كانوا جلوساً عند باب النبي ﷺ فقال بعضهم: «ألم يقل الله كذا وكذا قال فسمعهم رسول الله ﷺ فخرج فكأنما فقيء في وجهه حب

(١) انظر شفاء العليل لابن قيم الجوزية، ص ٩١ وما بعدها.

(٢) سورة النحل، آية ٣٥.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٥٤.

(٤) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي أبوالقاسم اللالكائي من حفاظ الحديث وفقهاء الشافعية، توفي سنة ٤١٨ هـ، من كتبه أسماء رجال الصحيحين وشرح أصول اعتقاد أهل السنة. انظر في ترجمته الأعلام، جـ٨، ص ٧١. وشذرات الذهب، جـ ٣، ص ٢١١.

الرمان، فقال: «بهذا أمرتهم أو بهذا بعثتم أن تضربوا القرآن بعضه ببعض إنما هلكت الأمم قبلكم في مثل هذا فانظروا الذي أمرتم به فأعلموا به وانظروا الذي نهيتهم عنه فانتهوا عنه»(١).

ولا يعني خوض الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الموضوع على عهد الرسول ﷺ أنه ناتج عن شك أو ريبة، لكن نتج عن وجود نصوص قرآنية ظن الصحابة أنها تتعارض، ولكن مع بيان الرسول ﷺ لهم وإن القرآن نزل يصدق بعضه بعض، التزم الصحابة بمنهج الرسول ﷺ، وانتهوا عن الجدال في الدين بغير علم من الله ورسوله، بل قد ردوا فيما بعد على القدرية عندما ظهرت وتبرؤا منهم(٢).

وحول نشأة القول في القدر في الإسلام اختلفت الآراء منها:

١ ـ أنه قد تكلم في القدر في عهد ابن عباس رضي الله عنه فأتاه رجل وهو ينزع في زمزم قد ابتلت أسافل ثيابه، فقال له: قد تكلم في القدر فقال: «أو قد فعلوها» قال الرجل: نعم، قال ابن عباس: «فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾(٣) أولئك شرار هذه الأمة»(٤).

٢ ـ إنه قد تكلم في القدر عندما احترقت الكعبة(٥)، فقال أناس: أنها احترقت بقضاء، وقال آخرون ما كان هذا من قضاء الله(٦).

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي تحقيق د. أحمد الغامدي، جـ ١، ص ١٢٩، رقم ١٨٠، وقال سنده حسن وقد صحح الشيخ أحمد شاكر روايته.
(٢) انظر أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، جـ ٤، ص ٦٩٣ إلى ٧٠٩.
(٣) سورة القمر، آية ٤٨ ـ ٤٩.
(٤) انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، جـ ٤، ص ٨٢٤.
(٥) ذكر الطبري رحمه الله أنها احترقت سنة ٦٤ هـ/ التاريخ، جـ ٥، ص ٤٩٨.
(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، جـ ٤، ص ٨٢٥.

٣ ـ والذي تكاد تجمع عليه المصادر أن أول من تكلم بالقدر رجل من أهل البصرة في العراق في أواخر زمن الصحابة من أبناء المجوس، يقال له «سيسوية» وأخذ عنه معبد الجهني هذه المقولة[١].

وقيل أنه رجل من أهل العراق يقال له «سوسن»، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، وقد أخذ عنه معبد القول بالقدر[٢].

وقد يكون سيسويه أو سوسن شخص واحد، ولكن المتفق عليه أن الذي أخذ منه القول بالقدر هو معبد الجهني الذي حاول نشرها في العراق وأخذها عن معبد غيلان الدمشقي الذي يعتبر ثاني من تكلم في القدر وحاول نشرها في الشام[٣]. وهؤلاء وأتباعهم هم القدرية الأولى التي تنكر علم الله السابق للأمور، لذلك قالوا: الأمر آنف. أي مستأنف العلم بالسعيد والشقي، ويبتدىء ذلك من غير أن يكون قد تقدم بذلك علم ولا كتاب، لذا يكون الأمر مستأنف مبتدأ، فالإنسان إذا أراد أن يعمل عملاً قدر في نفسه ما يريد عمله ثم عمله كما قدر في نفسه، ويسمى التقدير في النفس خلقاً[٤].

وقد رد عليهم من سمع بهم من الصحابة كعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم وغيرهم، وهذه القدرية الأولى قد انتهت.

يذكر ابن حجر عن انقراضها فيقول: «قال القرطبي وغيره: قد انقرض هذا المذهب، ولا نعرف أحداً ينسب إليه من المتأخرين، قال والقدرية اليوم

---

(١) انظر الإيمان لابن تيمية، ص ٣٦٨.

(٢) انظر الشريعة للآجري، ص ٢٤٢.

(٣) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة، ص ١٠٧. والفرق بين الفرق البغدادي، ص ٣٩.

(٤) انظر كتاب الإيمان لابن تيمية، ص ٣٦٤.

مطبقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنما خالفوا السلف في زعمهم بأن أفعال العباد مقدورة لهم، وواقعة منهم على جهة الاستقلال، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخف من المذهب الأول»[1].

وبدعة القدرية الأولى تتكون من أمرين:

الأول : إنكار علم الله السابق للأمور.

الثاني: القول بخلق العباد لأفعالهم، لذا فهم ينكرون مراتب القدر الأربعة كلها أما القدرية الثانية (المعتزلة ومن وافقهم) أثبتوا علم الله السابق للأمور مع قولهم بخلق العباد لأفعالهم، وهذا فيه إنكار مرتبتي الإرادة والخلق من مراتب القدر.

ومسألة خلق أفعال العباد من المسائل المشهورة التي خالفت فيها الفرق بعضها ووضعت كل فرقة لها أقوال وأدلة حسبما تعتقده محملة للنصوص ما لا تحتمل، وفيما يلي عرض لأشهر الأقوال وهي:

١ ـ قول الجهمية: وهو أن العبد مجبور على عمله وليس للعباد قدرة ولا اختيار إنما تنسب إليهم الأعمال مجازاً، والله وحده هو الخالق لهذه الأعمال، ويسمي هؤلاء الجبرية. يصف الأشعري مذهبهم فيقول: «أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، لأنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيار له منفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً»[2].

٢ ـ قول المعتزلة والتي تسمي القدرية لنفيها القدر: أن أفعال العباد ليست

---

(١) فتح الباري، شرح ابن حجر العسقلاني، جـ ١، ص ١٤٥.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٧٩.

مخلوقة لله بل العباد هم الخالقون لأفعالهم مستقلين بذلك عن إرادة الله ومشيئته وخلقه لها يقول الشريف المرتضى: «فإن قال قائل: ما الدليل على أن الله تعالى لم يفعل أفعال العباد وإن فعل العبد غير فعل رب العالمين؟ قيل له: الدليل على ذلك من كتاب الله تعالى ومن أخبار رسول الله ﷺ، ومن إجماع الأمة، ومن حجج العقول فأما ما يدل على ذلك من كتاب الله فقوله سبحانه وتعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1] فلما لم يكن الكفر بمتقن ولا بمحكم علمنا أنه ليس من صنعه، وقال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾﴾[2]، وقد علمنا أن الله تعالى قد جعل وخلق الشاة والبعير، وإنما ينفي عن نفسه ما جعلوه من الشق الذي فعلوه في آذان أنعامهم فعلمنا أن ما نفاه الله تعالى عن نفسه هو كفر العباد وفعلهم»[3].

٣ ـ قول الأشاعرة والماتريدية[4] ومن وافقهم قالوا: إن الله تعالى خالق أفعال العباد مع اختلافهم مع أهل السنة في علاقة العبد بفعله، فالماتريدية تثبت أن الله خالق لأفعال العباد ومع ذلك يثبتون للعباد إرادة جزئية غير مخلوقة أمرها عند العبد وتسمى كسباً وقد تسمى بالقصد، يقول أبو المعين

---

(١) سورة النمل آية ٨٨.

(٢) سورة المائدة، آية ١٠٣.

(٣) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى، ص ٤٩ ـ ٥٠، ط ١٣٥٤ هـ، مطبعة الراعي النجف.

(٤) الماتريدية هم أتباع أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي ولد في بلاد ما وراء النهر، نال مكانة عالية بين أتباعه فأطلقوا عليه إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين له كتب منها كتاب التوحيد وكتاب المقالات توفي في سمرقند عام ٣٣٣ هـ، انظر في ترجمته مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، جـ ٢، ص ١٥١. وإشارات المرام للبياضي، ص ١١٨.

النسفي[1]: «وما يخترعه فيه باختيار العبد ذلك وله عليه قدره فأثر تعلق قدرته به كونه فعلاً له فيكون الله مخترعاً فعل العبد باختياره، ولولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلاً له»[2].

وقول الماتريدية يجعلهم يتوسطون بين المعتزلة التي تقول بخلق العباد لأفعالهم وأهل السنة التي تقول بخلق الله لأفعال العباد.

وإرادة العبد عندهم لها معنيان يصفها صاحب كتاب موقف البشر تحت سلطان القدر بقوله: «وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم ومدار تكليفهم بها ومسؤوليتهم عنها، فالإرادة الكلية اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل، والإرادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأثيرها من تعيينها بتعيين متعلقها، والجزئي يطلق على كل معين ومشخص، وربما جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية واستعمالها في جانب معين»[3].

أما الأشاعرة فيختلفون عن الماتريدية، فمع قول كلا المذهبين بأن الله خالق أفعال العباد وهم مكتسبون لها إلا أن كسب الماتريدية يختلف عن

---

(١) هو ميمون بن محمد بن معتمد أبو المعين النسفي المكحولي، توفي سنة ٥٠٨ هـ، من كتبه التمهيد وتبصرة الأدلة في العقائد. انظر في ترجمته تاج التراجم، ص ٧٨.

(٢) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي جـ ٢ ص ٥٩٤، تحقيق كلود سلامة، طـ ١، ١٩٩٣ م، نشر الجفان والجابي للطباعة والنشر دمشق.

(٣) موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري ص ٥٦ ـ ٥٧، طـ ١، ١٣٥٢ هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.

كسب الأشاعرة وعن كسب الأشاعرة وتطوره يقول الشهرستاني عن الأشعري **أولاً**: «قال: والعبد قادر على أفعال العباد إذ الإنسان يجد في نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاخيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة، ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث... غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل، إذا أراده وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته. والقاضي أبو بكر الباقلاني[1] تخطى عن هذا القدر قليلاً فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تحصل للإيجاد... فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة الثواب والعقاب.. ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني[2] قد تخطى عن هذا البيان قليلاً، قال: أما نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفي التأثير... والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى

(١) انظر الانصاف للباقلاني، ص ٤٣.

(٢) انظر الإرشاد للجويني، ص ١٧٣.

مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها»(١).

وعند تحديد وتعريف الكسب عند الأشاعرة نجدهم يصفونه بقولهم الـ: «كسب هو تعلق القدرة الحادثة، وقيل: هو الإرادة الحادثة، فإن الأمور أربعة: إرادة سابقة، وقدرة وفعل مقترنان، وارتباط بينهما، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط وهو تعلق القدرة بالمقدور مخلوقاً لأنه من الأمور الاعتبارية وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقاً، وقد عرفوا الكسب بتعريفين، **الأول**: أنه ما يقع به المقدور، كالحركة متلبساً ومصحوباً به من غير صحة كون القادر، وهو العبد ينفرد بذلك المقدور، بل ومن غير صحة المشاركة، إذ لا تأثير منه بوجه ما، وإنما له مجرد المقارنة والخالق الحق منفرد بعموم التأثير. **الثاني**: أنه ما يقع به المقدور في محل قدرته: أي ارتباط وتعلق أو إرادة على ما مر من القولين يقع المقدور كالحركة متلبساً ومصحوباً به حال كون هذا المقدور في محل قدرته كاليد»(٢).

والإرادة الكلية عند الأشاعرة من شأنها التعلق بكل من الطرفين الفعل أو الترك والجزئية هي التعلق بطرف معين وكلاهما من الله تعالى، لذا فالإرادة وتعلقها ومتعلقها من الفعل أو الترك من الله تعالى(٣).

هذه أشهر الأقوال في مسألة خلق أفعال العباد ومدى تأثير قدرة العبد في فعله، وإن كان هناك أقوال أخرى ذكرها صاحب كتاب اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد وصلت إلى ستة

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) تحفة المريد شرح الجوهرة التوحيد للبيجوري، ص ١٠٤، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

(٣) انظر موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري، ص ٥٧.

عشر قولاً[1]. نذكر منها على سبيل المثال:

١ ـ قول الإمامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته إن وافقتها مشيئته تعالى عندهم... ومشيئته عندهم وإرادته واختياره من صفات الأفعال حادثة عند حدوث المراد.

٢ ـ قول إمام الحرمين وهو آخر قولية ذكره في كتابه المسمى بالنظامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته إن وافقتها المشيئة القديمة وإلا فلا»[2].

المطلب الثاني: مراتب القدر عند أهل السنة

للقضاء والقدر مراتب عند أهل السنة لا يتم الإيمان به إلا بهذه المراتب وهي:

المرتبة الأولى: علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء قبل كونها.

المرتبة الثانية: كتابة الله تعالى لها قبل كونها.

المرتبة الثالثة: مشيئة الله تعالى لها وإرادته لها.

المرتبة الرابعة: خلقه تعالى لها[3].

وتفصيل ذلك كما يلي:

المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله عزّ وجل المحيط بكل شيء إيماناً جازماً

---

(١) انظر كتاب اللمعة لإبراهيم مصطفى الحلبي المذاري، ص ٤٥ ـ ٥٧.

(٢) كتاب اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للشيخ إبراهيم مصطفى الحلبي المذاري، ص ٥٣ ـ ٥٤، تعليق وتحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة ١٣٥٨ هـ نشر مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار.

(٣) انظر هذه المراتب في كتاب شفاء العليل لابن قيم الجوزية، جـ ١، ص ٩١ وما بعدها.

وبأن الله تعالى بكل شيء عليم، وأنه يعلم ما في السموات والأرض جملة وتفصيلاً سواء كان ذلك من فعله أو من فعل مخلوقاته، وسواء كان في الأرض أو في السماء، قال تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ﴾(1)، وقال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾(2).

ومن السنة عن علي رضي الله عنه، قال: كان رسول الله ﷺ ذات يوم جالساً في يده عود ينكت به فرفع رأسه فقال: «ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار، قالوا: يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال: لا اعلموا فكل ميسر لما خلق له». ثم قرأ قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ إلى قوله: فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾﴾(3)»(4).

وعن هذه المرتبة يقول ابن القيم: «والله سبحانه قد علم قبل أن يوجد عباده أحوالهم وما هم عاملون وما هم إليه صائرون، ثم أخرجهم إلى هذا الدار ليظهر معلومه الذي علمه فيهم كما علمه وابتلاهم من الأمر والنهي والخير والشر بما أظهر معلومة فاستحقوا المدح والذم، والثواب والعقاب بما قام بهم من الأفعال والصفات المطابقة للعلم السابق، ولم يكونوا يستحقون ذلك وهي في علمه، قبل أن يعلموها، فأرسل رسله، وأنزل كتبه وشرع شرائعه إعذاراً إليهم وإقامة للحجة عليهم لئلا يقولوا: كيف تعاقبنا على علمك فينا وهذا لا

(1) سورة سبأ، آية ٣.
(2) سورة الأنعام، آية ٥٩.
(3) سورة الليل، آية ٥ ـ ١٠.
(4) رواه البخاري ومسلم، والبخاري في كتاب القدر باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً، مسلم كتاب القدر باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه.

يدخل تحت كسبنا وقدرتنا فلما ظهر علمه فيهم بأفعالهم حصل العقاب على معلومه الذي أظهره الإبتلاء والإختبار»[1].

المرتبة الثانية: وهي كتابة مقادير المخلوقات في اللوح المحفوظ وهو الذي يقول عنه عزّ وجل: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ۝٧٠﴾[3].

ومن السنة ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة قال وكان عرشه على الماء»[4].

وتحتوي هذه المرتبة كتابة عدة تقادير للمخلوقات وهي كما يلـي:

١ ـ **التقدير الأول**: كتابة ذلك قبل خلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة.

٢ ـ **التقدير الثاني**: عند خلق الإنسان في بطن أمه فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً بأربع كلمات: بكتب رزقه وآجله وعمله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فوالله الذي لا إلٰه غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية جـ ١ ص ١٠٦ تعليق مصطفى الشلبي، طـ ١، ١٤١٥ هـ، مكتبة السوادي، جدة.

(٢) سورة الأنعام، آية ٣٨.

(٣) سورة الحج، آية ٧٠.

(٤) رواه مسلم في كتاب القدر باب حجاج آدم موسى.

النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»[1].

٣ ـ **التقدير السنوي للأمور**: وهذا يكون في ليلة القدر ودليله قوله تعالى عن ليلة القدر: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿٤﴾﴾[2] وتفسير ذلك أنه يقضى في هذه الليلة ما يتعلق بالخلائق من معايش وحياة وموت وغيره إلى مثلها من السنة الأخرى[3].

٤ ـ **التقدير اليومي**: وهو أن الله سبحانه يقدر كل يوم ما يحصل في هذا اليوم ودليله قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾[4].

المرتبة الثالثة: وهي الإيمان بالمشيئة النافذة لله تعالى وقدرته على ما يشاء فما شاء كان وما لم يشاء لم يكن فما وجد موجود، ولا عدم معدوم إلا بمشيئته تعالى وأدلة هذه المرتبة كثيرة في الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾[6].

وقد أثبت سبحانه مشيئته في فعله وكذلك أثبت سبحانه مشيئته في أفعال العباد فقال: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾[7].

---

(١) متفق عليه وقد رواه البخاري في كتاب القدر باب القدر.

(٢) سورة الدخان، آية ٤.

(٣) انظر تفسير ابن كثير، جـ ٧، ص ٢٣٣، طبعة الشعب.

(٤) سورة الرحمن، آية ٢٩.

(٥) سورة الكهف، آية ٢٣، ٢٤.

(٦) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٧) سورة التكوير، آية ٢٨ ـ ٢٩.

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق وهي الإيمان بأن الله تعالى خالق كل شيء في السماء والأرض، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(٣).

فهذه مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة حيث لا يتم الإيمان الصحيح بالقدر إلا بالإيمان بها(٤).

---

(١) سورة الرعد، آية ١٦.

(٢) سورة غافر، آية ٦٢.

(٣) سورة الملك، آية ٢.

(٤) للمزيد عن هذه المراتب أنظر كتاب معارج القبول بشرح سلم الوصول للحافظ الحكمي وشفاء العليل لابن قيم الجوزية، جـ ١، ص ٢٧ ـ ١٤٥. والقضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة، د. عبد الرحمن المحمود. ص ٤٢ ـ ٦٠.

المبحث الثاني
قول الكلابية في القدر

يعتبر أبرز ما في مذهب الكلابية بشكل عام، هو قولهم في الصفات الإلهية خاصة فيما يتعلق بنفي الأفعال الاختيارية عن الله تعالى وفي مسألة الكلام. لذلك لا نجد كثير إختلاف في مذهبهم في القضاء والقدر عن أهل السنة والجماعة وعند عرض مذهبهم سوف نلاحظ هذا التوافق معهم.

تثبت الكلابية القضاء والقدر من الله تعالى، وتفصيل مذهبهم هو كما ذكره الأشعري، عن عبد الله بن كلاب وأصحابه، فقال عنه: «قوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث»[(١)].

وقد حكى الأشعري مذهب أهل السنة في القدر، فقال: «قالوا إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال عزّ وجل: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[(٢)]، وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، وقالوا أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله، وأقروا أنه لا خالق إلا الله وأن سيئات العباد يخلقها الله وأن أعمال

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٨.

(٢) سورة التكوير، آية ٢٩.

العباد يخلقها الله عزّ وجل وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً، وأن الله سبحانه وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين ولطف بالمؤمنين ونظر لهم وأصلحهم وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم ولو أصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين.

وأن الله سبحانه يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم وأضلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره وحلوه ومره ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله كما قال ويلجئون أمرهم إلى الله سبحانه»[1].

ومن خلال النص السابق نستطيع أن نلاحظ عدة أمور:

١ ـ إثبات المشيئة لله تعالى وأن الأشياء لا تكون إلا بمشيئته فما شاء كان وما لا يشاء لا يكون.

٢ ـ تحديد الاستطاعة الإنسانية بأنها لا تكون قبل الفعل وذلك من قوله: «إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله».

٣ ـ إثبات علم الله تعالى في قضائه وقدره وأن لا أحد يقدر أن يخرج عن علم الله وأن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله.

٤ ـ إثبات الخلق لله تعالى ومنها أفعال العباد سيئاتها وحسناتها فإنها تحدث بإرادة الله والعباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً منها[2] وإنما نسبتها إلى الله سبحانه وتعالى بالجملة وعند التفصيل لا يقال أنه أراد المعاصي والشرور

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٢.

(٢) هذا يذكرنا بكتب ابن كلاب حيث له كتاب خلق الأفعال وكتاب الرد على المعتزلة كما ذكر ابن النديم في الفهرست، ص ٣٨٤.

كما يذكر ذلك البغدادي عن ابن كلاب يقول: «قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد: أقول في الجملة: إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول في التفصيل: إنه أراد المعاصي وإن كان من جملة الحوادث التي أراد حدوثها، كما أقول في الجملة عند الدعاء: يا خالق الأجسام ولا أقول في الدعاء يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها»[1].

وأفعال العباد عند الكلابية هي خلق من الله تعالى وهي كسب من العبد من غير تحديد مدى تأثير قدرة العبد في فعله هل هي مؤثرة أم لا.

يوضح ذلك النصوص المنقولة عن ابن كلاب منها قول الأشعري عنه في المقالات: «عبد الله بن كلاب فالقراءة عنده هي غير المقروء، والمقروء قائم بالله، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله فالمذكور قديم لم يزل موجوداً، وذكره محدث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلماً به والقراءة محدثة مخلوقة وهي كسب الإنسان»[2].

فالشاهد من النص السابق قوله: القراءة محدثة مخلوقة وهي كسب الإنسان، وعن كلام الإنسان نقل الأشعري فقال: «كذلك يقول عبد الله بن كلاب أن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً»[3].

ولا ننسى ما ذكرناه في بداية الفصل من أنه يقول بقول أهل السنة والذي منه قوله: «أقروا أنه لا خالق إلا الله وأن سيئات العباد يخلقها الله وأن أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجل وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً»[4].

(١) أصول الدين للبغدادي، ص ١٠٤.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٦٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

ومع ذلك يقول ابن كلاب أن للعبد فعلاً ويسمى كسباً وهو خلق لله يذكر ذلك أبو المعين النسفي فيقول: «يسلم منكم أن للعبد فعلاً وهو عبد الله بن سعيد القطان، وأبو العباس القلانسي فقالا: بأن الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول، وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه، فكان خلقه وفعله... فأما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلاً لهما حتى إن الكلام لما كان يقع بقدرة الله خلقاً وقدرة العبد كسباً كان أيضاً فعلاً لفاعلين»[1].

٥ ـ كذلك يوضح النص الذي نقله الأشعري عن أهل السنة أن التوفيق والخذلان واللطف من الله سبحانه وتعالى وأنه وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم وأصلحهم وهداهم ولم يلطف ويوفق الكافرين ويصلحهم.

٦ ـ الإيمان بأن الخير والشر هو بقضاء الله وقدره والمؤمنون يؤمنون بذلك وأن القدر من الله خيره وشره حلوه ومره ومن ثم فهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً وبالتالي يلجئون أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى.

كذلك ينكرون الجدال والمراء في الدين والخصومة في القدر[2] ويرون أن الخوض في مسائله لا يفيد في أمور الدين يقول المحاسبي: «رأيت الناظر فيه كناظر في شعاع الشمس كلما ازداد فيه نظراً ازداد فيه تحيراً»[3].

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، جـ ١، ص ٣٣٧.

(٢) انظر المقالات للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٤.

(٣) النصائح للمحاسبي، ص ٧٥، تحقيق عبد القادر عطا، طبعة ١٣٨٤ هـ القاهرة.

المبحث الثالث
مسائل تتعلق بالقدر

في بداية هذا المبحث أشير إلى أنني لم أجد في المصادر التي اطلعت عليها أقوالاً للكلابية عن هذه المسائل التي سأكتفي بعرض الأقوال فيها:

١ ـ تعليل أفعال الله تعالى:

أفعال الله سبحانه وتعالى هي لحكمة بالغة يعلمها سبحانه وتعالى وقد يطلع عليه بعض البشر ممن يشاء، وتتضمن هذه الحكمة الإلـهية أمرين:

الأول : حكمة تعود إليه سبحانه وتعالى يحبها ويرضاها.

الثـانـي: حكمة تعود إلى عباده هي نعمه عليهم يفرحون بها مثال ذلك الجهاد ففيه النصر والفتح في الدنيا للمؤمنين، وفي الآخرة الجنة لهم والنجاة من النار بإذنه تعالى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ۝٤﴾[١].

فهو سبحانه يحب ذلك، وفيه حكمة تعود إليه، وفيه أيضاً منفعة للعباد في الدنيا والآخرة[٢].

---

(١) سورة الصف، آية ٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٨ ص ٣٦.

ولبيان معنى الحكمة عند المتكلمين يقول أبو المعين النسفي: «فأما الحكمة على رأي المتكلمين فزعمت الأشعرية أن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله، وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل وإما لغير الفاعل والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل، وعندنا: الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة»[1].

وقد اختلف المتكلمون في تعليل أفعال الله تعالى فقال بعضهم إنها لحكمة كالمعتزلة وقال البعض الآخر، إنها بدون حكمة كالأشاعرة.

فالحكمة في أفعاله تعالى منهم من أثبتها كالسلف والمعتزلة والماتريدية وغيرهم على اختلاف في معنى الإثبات ومنهم من نفاها كالأشاعرة والفلاسفة.

وفي تعريف الحكمة جاء في القاموس المحيط: أن الحكمة تستعمل لعدة معان، فتستعمل بمعنى العدل والحلم، والنبوة والقرآن»[2].

وفي لسان العرب: «الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم»[3].

وفي المفردات للراغب الأصفهاني: «الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل»[4].

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي جـ ١ ص ٣٨٥ تحقيق كلود سلامة، طـ ١، ١٩٩٠ م، الجفان والجابي للنشر، قبرص.

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي، جـ ٤، باب الميم فصل الحاء.

(٣) لسان العرب لابن منظور، جـ ١٥، حرف الميم فصل الحاء.

(٤) المفردات للراغب الأصفهاني، ص ١٨١.

وعرض أقوالهم كما يلي:

١ ـ **المعتزلة**: أثبتوا حكمة في أفعال الله تعالى وهي مخلوقة منفصلة عنه وتعود على العباد بالنفع[١].

يقول عن ذلك القاضي عبد الجبار: «إن الله ابتدأ الخلق لعلة نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة»[٢].

٢ ـ **الماتريدية**: أثبتت الحكمة في أفعاله تعالى يقول أبو المعين النسفي: «الحكمة سواء كانت من قبل العلم أو من قبيل الفعل والعمل أو كانت اسماً لهما فالله موصوف بها في الأزل عندنا»[٣].

٣ ـ **الكرامية**[٤]: قالوا أنه تعالى يفعل الأفعال ولكن لحكمة تعود إليه وهي بحسب علمه، فقالوا: «خلقهم ليعبدوه، ويحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه وهم من خلقه لذلك، وهم من وجد منه ذلك، فهو مخلوق لذلك، وهم المؤمنون ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له. قالوا: وهذه حكمة مقصودة وهي واقعة بخلاف الحكمة التي أثبتتها المعتزلة»[٥].

٤ ـ أما ما نفاه الحكمة فهم الأشاعرة ومن وافقهم، وقول الأشاعرة هو نفي الحكمة بحجة أن وجود الحكمة يدعو إلى الحاجة إليها لذلك قالوا أنه

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية، جـ ١، ص ٤٥٤.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار، جـ ١١، ص ٩٢، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، طبعة ١٣٨٥ هـ، القاهرة.

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، جـ ١، ص ٣٨٥.

(٤) الكرامية فرقة بخراسان تنسب إلى محمد بن كرام تدعو أتباعها إلى التجسيم والتشبيه، انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٢٧.

(٥) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٩.

تعالى يفعل ما يشاء لا لحكمة[1].

يقول الشهرستاني: «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر[2]، والأعراض[3]، أصناف الخلق والأنواع[4] لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»[5].

ويوضح سبب نفي العلة في أفعال الله فيقول: «فقال أهل الحق الدليل على أن الباري تعالى غني على الإطلاق إذ لو كان محتاجاً من وجه كان من ذلك الوجه مفتقراً إلى من يزيل حاجته فهو منتهى مطلب الحاجات، ومن عنده نيل الطلبات، ولا يبيع نعمه بالأثمان، ولا يكدر عطاياه بالامتنان فلو خلق شيئاً ما لعله تحمله على ذلك، أو لداعية تدعوه إليه، أو لكمال يكسبه أو حمد وأجر يحصله، لم يكن غنياً حميداً مطلقاً ولا براً جواداً مطلقاً بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب»[6].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٨.

(٢) الجوهر: سبق التعريف به.

(٣) العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي: محل يقول به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به، انظر التعريفات للجرجاني، ص ١٤٨.

(٤) النوع: كلي مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة وهو أخص من الجنس والجنس كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة وهو أعم من النوع انظر مختار الصحاح للرازي، ص ١١٣، ٦٨٥.

(٥) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٣٩٧.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٩٩، وانظر الأربعين في أصول الدين للرازي، ص ٣٥٠، والمواقف للإيجي، ص ٣٣١.

أما الفلاسفة فهم ينسبون إلى العقل العاشر الفعال إحداث جميع الحوادث الكونية ذلك لأن الله تعالى عندهم هو واجب الوجود بذاته وهو واحد والواحد لا يصدر عنه إلا واحد الذي هو العقل الأول أما ما يتم في هذا الكون فهو بواسطة العقل الفعال(١).

ولا يخفى بطلان هذا القول عند جميع المسلمين لأنه لا يعتمد على عقل أو نقل. هذا وقد رد العلماء على من نفى الحكمة فهذا ابن القيم قد أفرد في كتابه شفاء العليل جزءاً فيه رد على من نفى الحكمة(٢).

وكذلك من قبله ابن تيمية رد على المخالفين لأهل السنة في مسألة تعليل أفعال الله تعالى مع بيان المذهب الحق في ذلك(٣).

٢ ـ التحسين والتقبيح:

حصل النزاع في هذه المسألة كغيرها من المسائل، والنزاع فيها مشهور بين الفرق الكلامية، وإن كان موجوداً من قبلهم عند الثنوية(٤) والتناسخية(٥) والبراهمية(٦) واليهود والنصارى(٧).

---

(١) انظر غاية المرام للآمدي، ص ٢٠٥. والملل والنحل للشهرستاني، جـ٣، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) انظر شفاء العليل لابن القيم جـ ٢ ص ١٢٧ وما بعدها.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(٤) الثنوية: قوم من أهل الهند قائلون بالنور والظلام وأنهما أزليان قديمان انظر في مذهبهم الملل والنحل للشهرستاني، جـ ٢، ص ٢٦٨.

(٥) التناسخية: قوم يقرون أن الوجود المادي باطل لكنه ينتظم في داخله على جوهر سام هو الحقيقة في هذا الوجود للمزيد عنهم انظر الملل والنحل للشهرستاني، جـ ٣، ص ٧١٤.

(٦) البراهمة: قوم ينفون النبوات ينتسبون إلى رجل منهم يقال له برهام. انظر في مذهبهم الملل والنحل للشهرستاني، جـ ٣، ص ٧٠٦.

(٧) انظر نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٣٧١. ومجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٨، ص ٤٢٨.

والأقوال في هذه المسألة كما يلي:

١ ـ **القول الأول**: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال ولازمة لها ومهمة الشرع هو الكشف عن هذه الصفات، وهذا قول المعتزلة والكرامية ومن وافقهم.

يقول القاضي عبد الجبار: «قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا، قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيهما»[١].

ويتفق الماتريدية مع المعتزلة في القول بالحسن والقبح العقليين، ولكن يختلفون معهم في أن المعتزلة يرون الشرع كاشف لهذه الصفات، بينما جمهور الماتريدية، يذهبون إلى أن العقل يجزم به في بعض الأفعال قبل ورود السمع، وذلك في الإلهيات، والنبوات، أما الشرائع والسمعيات فهذه لا تدرك إلا بالسمع، فيقول البياضي: «يدرك العقل حسن بعض الأشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة، كما في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها، فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار ولا يدرك به في البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه إنما يدرك بالشرع، وزعم المعتزلة أنه كاشف عن حكم العقل في ذلك»[٢].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٦٦، وانظر المغني في العدل والتوحيد، جـ ٦، ص ٥٩، ومجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٤٣١.

(٢) إشارات المرام للبياضي، ص ٧٦، وانظر تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو =

٢ ـ **القول الثاني**: أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه قبل ورود الشرع وأنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل كذلك لا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم يقول الشهرستاني: «إن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً، وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله»[١].

٣ ـ اللطف:

من المسائل المتعلقة بالقدر مسألة اللطف الإلٰهي، والتي لها علاقة بمسألة الصلاح والإصلاح التي قال بها المعتزلة وهي وجوب فعل الأصلح على الله تعالى مخالفين في ذلك لغيرهم من المسلمين الذين لا يوجبون فعل الأصلح على الله تعالى فهو سبحانه الفعال لما يريد واللطف عن المتكلمين، هو أن يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو أن يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح ويسمى توفيقياً أو عصمة[٢].

وقد اختلف في هذه المسألة مثل غيرها من المسائل إلى أقوال:

= زهرة، ص١٧٩ . والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، د. محمد المدخلي، ص ٩٢ .

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني، ص ٣٧٠. وانظر الإرشاد للجويني، ص ٢٥٨. والأربعين في أصول الدين للرازي، ص ٣٤٦. والمواقف للأيجي، ص ٣٢٣. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية، جـ ١، ص ٣١٦ وغيرها.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥١٩ ومذاهب الإسلاميين د. بدوي جـ ١، ص ٢٩٤.

١ ـ قول جمهور المعتزلة أنه يجب على الله أن يلطف بعباده وذلك من باب وجوب فعل الصلاح من الله لعباده فهو يلطف بهم بمعنى أنه يهديهم ويشرح صدورهم ثم العباد يخلقون أفعالهم إما بالإيمان أو الكفر، يقول القاضي عبد الجبار شارحاً هذه المسألة: «فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك الفعل لطفاً لنا فيه وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح»[1] وهم يوجبون اللطف من الله لعباده لأنهم مكلفون واللطف فيه زيادة في تمكين المكلف يتابع القاضي القول، مستدلاً على صحة ما يذهب إليه فيقول: «وإذا علمت هذا فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الإلطاف إطلاقاً ولا وجه لذلك بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل فنقول: أن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف أو مقارناً له، أو متأخراً عنه، ولا رابع.

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه، وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب فكذلك اللطف وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ فلأن لا يجب ما هو تابع أولى فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه. ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضاً فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة، خلاف الواحد منا إذا ثبت هذا فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب وعلم أن في مقدوره

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥١٩.

ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقص على غرضه»[1].

وقد ذهب بعض من المعتزلة إلى أن اللطف ليس واجب على الله تعالى وذلك بأن يجعل الناس يختارون الواجب ويبتعدون عن القبيح لأنه لو كان ذلك لما وجد في العالم عاصي يوضح ذلك الأشعري في مقالات الإسلاميين فيقول: «فقال بشر بن المعتمر من قال بقوله: عند الله سبحانه لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه»[2].

٢ ـ قول الأشاعرة في أنه لا يجب على الله تعالى شيء يقول الأشعري واصفاً مذهبهم في اللطف: «ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من كلفه لطف له وإنما لطف للمؤمنين ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف الله سبحانه له لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع وزعموا أن الله سبحانه قد كلف قوماً لم يلطف لهم وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف وأن الطاعة نفسها لطف وأن القرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين وهي عمى وشر وبلاء وخزي على الكافرين واعتلوا بقول الله عزّ وجل: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾[3]»[4].

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٤٦.

(٣) سورة فصلت، آية ٤٤.

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٥٧٧.

٤ ـ الاستطاعة :

الاستطاعة : «هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية»[١]، وهي عند المتكلمين : «عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك»[٢] يعرف ابن حزم الاستطاعة بقوله : «أما اللغة فإن الاستطاعة فيها إنما هي مصدر استطاع يستطيع استطاعة، والمصدر هو فعل الفاعل كالضرب هو فعل الضارب والحمرة التي هي صفة الاحمرار والاحمرار هو صفة المحمر وما أشبه هذا، والصفة والفعل عرضان بلا شك في الفاعل منا وفي الموصوف، والمصادر هي أفعال المسلمين»[٣] .

ويقول أبو المعين النسفي عنها : «أعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني وفي مصطلح أهل الكلام أنهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد»[٤] .

وقد اختلفت الآراء حول الاستطاعة على عدة أقوال :

الأول : قول الجهمية وهو أن العبد ليس له استطاعة أبداً وأن الأفعال عندما تنسب إليه إنما هي من المجاز لا الحقيقة[٥] .

الثاني : قول المعتزلة التي تثبت استطاعة لكنها قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وغير موجبة للفعل.

ويقول القاضي عبد الجبار : «أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) الفصل لابن حزم، جـ ٣، ص ٣٩.

(٤) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، جـ ٢، ص ٥٤١ .

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ، ص ٨٥ والإرشاد للجويني ص ١٩٥ .

لمقدورها»[1]. ويقول رداً على من أنكر أن القدرة صالحة للضدين: «ومتى قالوا: ومن أين أن القدرة صالحة؟ قلنا: من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف لما لا يطاق وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح»[2]. يقول الأشعري في المقالات عنهم: «وأجمعت المعتزلة على أن الإستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل»[3].

الثالث: قول الأشاعرة وهو أن الإستطاعة مع الفعل لا تتقدمه ولا تتأخر عنه بل تقارنه. يقول الجويني راداً على المعتزلة وواصفاً صحة قول الأشاعرة: «ذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث وهو بمثابة الباقي المستمر وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه، وقالوا على طرد ذلك يحب تقديم الاستطاعة على المقدور ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه. والدليل على أن الحادث مقدور وأن الإستطاعة تقارن الفعل أن نقول: القدرة من الصفات المتعلقة ويستحيل تقديرها دون متعلق لها فإن فرضنا قدرة متقدمة وفرضنا مقدوراً بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور فإنا إذا نظرنا إلى الحالة الأولى فلا يتصور فيها وقوع المقدور، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار فلا يبقى لتعلق القدرة معنى»[4].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٣٠.

(٤) الإرشاد للجويني، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. وانظر مجموع الفتاوي لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٧١.

الرابع: قول الماتريدية وهو إثبات الإستطاعة قبل الفعل ومعه، يقول أبو المعين النسفي: «الأصل أن المسمى باسم القدرة والإستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال... والقسم الثاني: معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة الفعل عندنا... ثم الدليل على وجود الإستطاعة وانقسامها إلى قسمين قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ﴾[1] والمراد منه إستطاعة الأسباب والآلات... وأما دليل ثبوت الإستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ٢٠﴾[2] والمراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة»[3].

٥ ـ تكليف ما لا يطاق:

اختلفت الأقوال فيه بسبب عدم تحديد ما لا يطاق هل هو المستحيل؟ أو الممتنع عادة؟.

لذلك اختلفت الأقوال في تكليف العبد ما لا يطيقه وهي:

القول الأول: قول جهم بن صفوان في جواز تكليف ما لا يطاق مطلقاً كتكليف الأعمى البصر[4].

القول الثاني: قول المعتزلة بعدم جواز تكليف ما لا يطاق لقبح ذلك عقلاً، يقول القاضي عبد الجبار رداً على من قال بتكليف ما لا يطاق: «فإن

---

(١) سورة المجادلة، آية ٤.

(٢) سورة هود، آية ٢٠.

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، جـ ٢، ص ٥٤١ ـ ٥٤٢.

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٢٩٧.

ارتكبوا تكليف ما لا يطاق كان في ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين، لأن الأمة من لدن النبي ﷺ إلى اليوم الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى فإن قالوا: إنما لا يجوز عليه لما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف قلنا: إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له، فإن كل عاقل يعلم بكامل عقله أن تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشي قبيح اللّهم إلا إذا كان الكلام في وجه قبحه فينازع الخصم في ذلك ويقول: لا أسلم أنه قبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق، والذي يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه لا غيره هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه، وأن علمنا ما علمنا فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق»[1].

وقد وافق الماتريدية المعتزلة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق لقبحه عقلاً[2]، واستدلوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ﴾[3]، فقالوا: «فأشار إلى أنه يحيل العقل منه سبحانه وتعالى أن يكلف العباد بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه لأنه قبيح أي خال من العاقبة الحميدة والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ما له عاقبة حميدة»[4].

القول الثالث: قول الأشاعرة أن تكليف ما لا يطاق جائز. بدليل أنه لا يجب على الله شيء فهو يفعل ما يشاء، يقول الإيجي: «تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذا يفعل ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٩٧.
(٢) انظر إشارات المرام للبياضي ص ٢٤٨.
(٣) سورة فاطر، آية ٣٧.
(٤) إشارات المرام للبياضي، ص ٢٤٨.

يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً»[1].

ثم فصل الإيجي أن ما لا يطاق على مراتب:

الأولى: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره. والتكليف بهذا جائز.

الثانية: أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة كحمل الجبل أو الطيران في السماء أو خلق الأجسام. فهذا جائز وإن لم يقع بالإستقراء..

الثالثة: أن يمتنع الفعل لنفسه كجمع الضدين أو قلب الحقائق، فهذا جواز التكليف به فرع تصوره[2].

٦ ـ الظلم:

اختلفت الآراء حول معنى الظلم والظالم وهل يوصف الله عزّ وجل بالظلم، وذلك راجع للاختلاف في تعريف الظلم.

فالمعتزلة عرفته بقولها «إعلم أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق....»[3] ومذهبهم أن الله عدل لا يظلم لأنه لا يخلق أفعال العباد، كذلك لأنهم يرون أن الظلم منه هو نظير ظلم الآدميين بعضهم لبعض فقالوا: إنه إذا أمر العبد ولم يعنه كان ظالماً، وإذا أمر إثنين وخص أحدهما دون الآخر كان ظالماً، كذلك تعذيب من كان فعله مقدراً ظلم له وهكذا[4]، لذلك قالوا: إن العباد يخلقون أفعالهم والكفر والفسوق والعصيان التي يفعلها العباد

---

(١) المواقف للإيجي، ص ٣٣٠.

(٢) انظر المواقف للأيجي، ص ٣٣١. وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٢٩٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٣٤٥.

(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٨، ص ١٣٨.

هي بغير مشيئة الله، لأنه لو كان هو تعالى خالقها ثم عذبهم عليها لكان ظالماً ومع ذلك يقولون إن الله يوصف بالقدرة على الظلم وإن كان لا يفعل ذلك لقبحه عقلاً واستغنائه عنه[1].

أما الأشاعرة فكانوا يرون أن الظلم ليس له حقيقة وجودية لأن الظلم هو التصرف في ملك الآخرين والعالم بأجمعه ملك لرب العالمين.

ينقل ابن تيمية تصورهم للظلم فيقول: «ليس للظلم منه حقيقة يمكن وجودها بل هو من الأمور الممتنعة لذاتها، فلا يجوز أن يكون مقدوراً، ولا أن يقال أنه هو تارك له باختياره ومشيئته... وإلا فمهما قدر في الذهن وكان وجوده ممكناً والله قادر عليه فليس بظلم منه سواء فعله أو لم يفعله»[2].

هذا وقد ذكر البغدادي معنى الظلم في اللغة والاختلاف في معنى الظلم وذكر رأي ابن كلاب فيه فقال: «ومعنى الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه وقد يكون. بمعنى المنع كقوله تعالى: ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا﴾[3] أي لم تنقص ولم تمنع منه شيئاً. واختلفوا في معنى الظالم من طريق المعنى فقال أصحابنا حقيقة من قام به الظلم، وزعمت القدرية أن حقيقة فاعل الظلم، وأجازوا أن يكون ظلم الظالم قائماً بغيره، واعترضوا على أصحابنا في قولهم أن الظالم من قام به الظلم بأن قالوا: أن الظلم يقوم ببعض الظالم والجملة هي الظالمة، وهذا السؤال ساقط على أصل شيخنا أبي الحسن الأشعري لأنه يقول أن محل الظلم من الجملة هو الظالم دون جملته، ومن قال من أصحابنا أن الظالم هو الجملة كما ذهب إليه القلانسي وعبد الله بن سعيد

---

(١) انظر تفصيل قولهم في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٣٤٧ إلى ٣٥٥. .وكذلك مقالات الإسلاميين للأشعري، ص ٥٥٥ وما بعدها.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ١٨، ص ١٣٩.

(٣) سورة الكهف، آية ٣٣.

أجاز أن يقال أن الظلم قام بالظالم وإن قام ببعضه كما يقال عندهم للإنسان بكامله عالم قادر لقيام العلم والقدرة ببعضه فإن قالوا: لو كان الظالم من قام به الظلم لوجب أن يكون المشجوج والمقتول ظالمين بما حلهما من الظلم الذي هو القتل والشجة، قيل له: ليس ما حل بالمقتول والمشجوج ظلماً عندنا وإنما الظلم عندنا فيهما قائم بالقاتل والشاج عند تحريكه يده بما وقع عقيبه من الآثار الظاهرة في المقتول والمشجوج»[1].

وسبب الخلاف في هذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة في معنى الظالم يشرحه ابن تيمية بقوله: «إن المعتزلة قالوا: قد حصل الإتفاق على أن الله ليس بظالم، كما دل عليه الكتاب والسنة، والظالم من فعل الظلم كما أن العادل من فعل العدل، هذا هو المعروف عند الناس في مسمى هذا الإسم سمعاً وعقلاً، قالوا: ولو كان الله خالقاً لأفعال العباد والتي هي الظلم لكان ظالماً، فعارضهم هؤلاء بأن قالوا: ليس الظالم من فعل الظلم بل الظالم من قام به الظلم وقال بعضهم: الظالم من اكتسب الظلم وكان منهياً عنه. . . وهؤلاء يعنون أن يكون الناهي له والمحرم عليه غيره الذي يجب عليه طاعته، ولهذا كان تصور الظلم منه ممتنعاً عندهم لذاته كامتناع أن يكون فوقه أمر له وناه، ويمتنع عند الطائفتين أن يعود إلى الرب من أفعاله حكم لنفسه»[2].

(١) أصول الدين للبغدادي، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ١٨، ص ١٥٢.

المبحث الرابع

أثر الآراء الكلابية عند الأشاعرة

لم تكن هناك آراء تفردت بها الكلابية في مسائل القدر تختلف عن مذهب السلف وذكرت بنص واضح عنهم.

ولعل المسألة الأهم هنا هل الكلابية قالوا بالكسب الذي عرف عن الأشعري أم أن القول بالكسب الأشعري كان مؤسسة الأشعري، وعلى هذا اختلف بعض الباحثين في تحديد موقف ابن كلاب من قدرة العبد ومدى تأثيرها في فعل العبد.

وذلك لأن الأشعري قد ذكر في كتابه المقالات عن ابن كلاب أنه يفرق بين نوعين من أفعال العباد الأول اضطراري والآخر اختياري وجعل الآخر مكتسباً وذلك في تحديده لنوع الكلام الإنساني، يقول الأشعري: «وكذلك يقول عبد الله بن كلاب أن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً»[١].

فذهب بعضهم[٢] إلى أن نظرية الكسب التي اشتهر بها الأشعري كان أصلها هو قول ابن كلاب، واستدل على ذلك بأدلة منها:

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ٢، ص ٦٠٥.

(٢) الدكتور حسن محرم الحويني مؤلف بحث الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة.

أنه عندما حكى الأشعري مذهب السلف الذي يقره ابن كلاب ذكر أن العبد لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، لذلك فالاستطاعة الإنسانية لا يكون لها تأثير في أفعال الإنسان بالخلق والإحداث إذ أنه لا خالق إلا الله، وعلى هذا لا يبقى لهذه القدرة إلا الكسب(١).

وكذلك يقول: «ومما يدعم أخذ ابن كلاب بنظرية الكسب الذي هو مجرد مقارنة قدرة العبد للفعل دوماً تأثير بالخلق أنه ورد في كلام البغدادي إجماع أهل السنة أنه لا خلاف بينهم في أن الله عزّ وجل خالقها ـ إكساب العباد ـ كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره والعباد مكتسبون لأعمالهم والبغدادي يذكر كل خلاف في كل مسألة على حده ولو كان لابن كلاب خلاف في هذه المقالة لما أغفله البغدادي»(٢).

ويضيف فيقول: «كذلك الأشعري نقل عن ابن كلاب في مسألة خلق القرآن إنما هي غير المقروء وأنها من أكساب العباد، وهذه إشارة تؤكد أخذ ابن كلاب بفكرة الكسب»(٣).

هذا هو رأي مؤلف البحث(٤) في حين يذهب بعضهم الآخر(٥) إلى أن ابن كلاب ينسب خلق أفعال العباد لله تعالى، وأن مسألة الكسب إنما اشتهر بها

---

(١) انظر بحث الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية، د. حسن محرم الحويني ص ٢٤٠.

(٢) انظر بحث الكلابية للدكتور الحويني، ص ٢٤١.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) بحث الكلابية الدكتور حسن محرم الحويني.

(٥) انظر الدكتور فاروق الدسوقي في كتابه القضاء والقدر في الإسلام بين السلف والمتكلمين، جـ ٢، ص ٢٧٩، والدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة، جـ ١، ص ٤٥١.

الأشعري، فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله تعالى، يقول صاحب كتاب القضاء والقدر معلقاً على نص الأشعري عن ابن كلاب في مسألة الكلام الإنساني: «ولكن ليس معنى وقوع الأفعال بالفاعلية البشرية عنده اكتساباً حسب وصف الأشعري لمذهبه في ذلك أن الإنسان خالق لفعله المكتسب فهو يفرد متفقاً في ذلك مع أهل السنة والجماعة أي السلف الله سبحانه بالخلق، ومن ثم فأفعال العباد الاضطرارية والمكتسبة مخلوقة لله سبحانه»[1].

وهذا ما ذهب إليه الدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة يقول المحمود: «أما مسألة الكسب فلم تذكر المصادر أن له كلاماً فيه والمشهور أن هذه المسألة مما أحدثه الأشعري من بعده»[2].

ولعل الراجح هو الرأي الثاني ذلك أنه ليس هناك نص عن ابن كلاب يثبت أنه يقول بالكسب المعروف عن الأشعري.

هذا وقد ذكرنا في المبحث السابق رأي الأشاعرة في مسائل تتعلق بالقدر ووضحنا رأيهم فيها من خلال كتبهم وهي رأيهم في أفعال العباد وتعليل أفعال الله تعالى والتحسين والتقبيح واللطف والاستطاعة والتكليف بما لا يطاق والظلم.

---

(١) القضاء والقدر في الإسلام بين السلف والمتكلمين، د. فاروق الدسوقي، جـ ٢ ص، . ٢٧٩، طـ ١٤٠٤ هـ، دار الدعوة للنشر الإسكندرية. وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي النشار، جـ ١، ص ٣٠٥.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة د. عبد الرحمن المحمود، جـ ١، ص ٤٥١ طـ ٢، ١٤١٦ هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

المبحث الخامس
موقف السلف من قضايا القدر

تقدم في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل بيان قول أهل السنة في مراتب القدر ونتابع هنا في بيان أقوالهم في أفعال العباد وأقوالهم في المسائل التي تتعلق بالقدر والتي سبق أن ذكرنا أقوال الفرق فيها، ونبدأ بذكر موقفهم في مسألة أفعال العباد:

تدخل أفعال العباد في المرتبة الرابعة من مراتب القدر وهي مرتبة الخلق والتكوين من الله ولا تنافي بين إثبات القدر وإسناد أفعال العباد إليهم حقيقة وأنهم يفعلونها باختيارهم، يقول ابن تيمية: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(١)»(٢).

---

(١) سورة التكوير، آية ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية شرح د. صالح الفوزان، ص ١٧٥، ط ٥، ١٤١٠ هـ، مكتبة المعارف، الرياض، ومن الكتب السلفية المؤلفة في هذه المسألة كتاب خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل للإمام محمد بن إسماعيل البخاري. وانظر في مذهب السلف في أفعال العباد شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، جـ ١، ص ٢٧٤، وكتاب الإيمان أركانه حقيقته ونواقضه د. محمد =

وقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل يرحمه الله قوله: «أفاعيل العباد مخلوقه وأفاعيل العباد بقضاء وقدر»[1].

وعن صلة العبد بفعله وهل لقدرته تأثير فيه أم لا يجيب ابن تيمية فيقول: «إن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر وانتفاء موانع ـ وكل ذلك بخلق الله تعالى ـ فهذا حق، وتأثيره قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار، وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثراً بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾[2]. ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ * وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾[3]. [4]».

ويقول: «ومن قال أن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسباباً أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل»[5] ويقول عن قدرة العبد: «أن قدرة العبد مع فعله لها

= نعيم ياسين، ص ٩٩، ط ١، ١٣٩٨ هـ.

(١) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، جـ ١، ص ١٤٧، تحقيق د. عبد الإله الأحمدي.

(٢) سورة فاطر، آية ٢.

(٣) سورة سبأ، الآيتين ٢٢، ٢٣.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٨، ص ١٣٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٦.

تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها والله تعالى خالق الأسباب والمسببات»[1].

وينقل لنا موقف أئمة المسلمين فيقول: «ولا قال أحد من أئمة المسلمين ـ لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم: لا مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل ولا الأوزاعي ولا الثوري ولا الليث ولا أمثال هؤلاء ـ أن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه ولا قال أحد منهم: أن العبد ليس بفاعل لفعله حقيقة بل هو فاعل مجازاً ولا قال أحمد منهم أن قدرة العبد لا تأثير لها في فعله أو لا تأثير لها في كسبه، ولا قال أحد منهم: أن العبد لا يكون قادراً إلا حين الفعل وأن الاستطاعة على الفعل لا تكون إلا معه وإن العبد لا استطاعة له على الفعل قبل أن يفعله»[2].

هذا وقد وضح ابن تيمية عدة مسائل منها:

تحديد حقيقة فعل العبد حيث نجده يفصل القول في أنواع الأفعال وأن لفظ الفعل فيه إجمال فمرة يراد به نفس الفعل، وأعطى لذلك مثال كالصلاة والصيام، فالفعل هنا هو المفعول والعمل هو المعمول. ومرة يراد به مسمى المصدر وما ينتج بعمله فيقال: فعلت هذا أفعله فعلاً فهو يراد بذلك ما يحصل بعلمه وأعطى لذلك مثال كنساجة الثوب، وبناء الدار، والفعل هنا غير المفعول، والعمل غير المعمول[3].

وعن نسبة خلق أفعال العباد لله يقول: «والمقصود أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد فإن أراد بذلك به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق»[4].

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٤٧٩.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٨، ص ١٢١.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

كذلك رد على قولهم بقدرة لا تأثير لها يقول: «قول من زعم أن العبد كاسب ليس بفاعل حقيقة، وجعل الكسب مقدوراً للعبد، وأثبت له قدرة لا تأثير لها في المقدور. . . . . قال جمهور العقلاء: إن هذا كلام متناقض غير معقول فإن القدرة إذا لم يكن لها تأثير أصلاً في الفعل كان وجودها كعدمها ولم تكن قدرة بل كان اقترانها بالفعل كاقتران سائر صفات الفاعل في طوله وعرضه ولونه، ولما قيل لهؤلاء: ما الكسب؟ قالوا: ما وجد بالفاعل وله عليه قدرة محدثة أو ما يوجد في محل القدرة المحدثة. فإذا قيل لهم ما القدرة؟ قالوا: ما يحصل به الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، فقال لهم جمهور العقلاء: حركة المختار حاصلة بإرادته دون المرتعش، وهي حاصلة بقدرته أيضاً، فإن جعلتم الفرق مجرد الإرادة، فالإنسان قد يريد فعل غيره ولا يكون فاعلاً له، وإن أردتم أنه قادر عليه فقد عاد الأمر إلى معنى القدرة، والمعقول من القدرة معنى به يفعل الفاعل، ولا تثبت قدرة لغير فاعل ولا قدرة يكون وجودها وعدمها بالنسبة إلى الفاعل سواء»[1].

تعليل أفعال الله تعالى:

السلف رضوان الله عليهم أثبتوا حكمة في أفعاله تعالى وهي كما ذكرناها سابقاً تتضمن أمرين: حكمة تعود إليه تعالى يحبها ويرضاها وحكمة تعود على العباد والحكمة من صفات الله تعالى قائمة به. قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾[2] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾[3]، وقال: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٩﴾﴾[4]، وعن أفعاله

---

(١) المصدر السابق، جـ ٨، ص ٤٦٧.

(٢) سورة النساء، آية ٩٢.

(٣) سورة التوبة، آية ٢٨.

(٤) سورة النمل، آية ٩.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[1][2].

التحسين والتقبيح:

قول السلف فيه هو التفصيل في المسألة وعدم الاعتماد على العقل وحده وإنكار الشرع أو العكس، لذلك يلاحظ أن الشرائع والأفعال ثلاثة أنواع:

الأول: ما كان مشتملاً على مصلحة أو مفسدة واضحة وإن لم يرد الشرع بذلك مثل العدل وعكسه الظلم وهذا قد يعلم بالعقل والشرع حسنه أو قبحه ولكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد الشرع بذلك.

الثاني: إن الفعل لا يكون حسناً إلا بعد خطاب الشرع ولا يكون قبيحاً إلا بعد خطاب الشرع فاكتسب صفة الحسن أو القبح من الشرع.

الثالث: أن يكون الفعل في ذاته قبيحاً لكن الشرع يأمر به امتحاناً وابتلاءً أو العكس وهنا الحكمة تكون في نفس الأمر لا من نفس المأمور به.

ومثال ذلك أمر الله سبحانه وتعالى لإبراهيم عليه السلام بذبح ابنه فلما تمثل وأطاع الأمر فداه بذبح قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ * وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ * وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[3][4].

وعن القسمين الآخرين يقول ابن تيمية: «وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه

---

(١) سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٢) للمزيد عن مذهب السلف انظر كتاب الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى للمدخلي، من ص ٣٦ ـ ص ٤٩.

(٣) سورة [الصافات، آية ١٠٣ ـ ١٠٧].

(٤) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

المعتزلة وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان»[1].

اللطف:

جمهور أهل السنة لا يوجبون على الله فعل شيء يقول عنهم ابن تيمية: «فهم يقولون أن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئاً وليس له أن يوجب على ربه شيئاً لا لنفسه ولا لغيره»[2].

ويقول: «أنه ليس في أهل السنة من يقول أنه يخل بواجب أو يفعل قبيحاً»[3]. ويوضح أكثر فيقول: «وذهب جمهور العلماء إلى أنه إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله وإن إرساله الرسل مصلحة عامة وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته... أما فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد وأن تضمن شراً لبعضهم وهكذا سائر ما يقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة وأن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس فالله في ذلك حكمة أخرى»[4].

الاستطاعة:

قول أهل السنة فيها هو التفصيل، يشرح ذلك ابن تيمية فيقول: «والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضاً وتقارنه أيضاً استطاعة أخرى لا تصلح لغيره.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٤٣٦.

(٢) منهاج السنة لابن تيمية، جـ ١، ص ٤٦٧.

(٣) المصدر السابق، جـ ١، ص ٤٥٣.

(٤) المصدر السابق، جـ ١، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

فالإستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له»[١] ويعطي لذلك أمثلة فمثال الاستطاعة الأولى التي تكون قبل الفعل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[٢] فهذه الاستطاعة لو كانت لا تكون إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حج ولما عصى أحد بترك الحج، ومثال الاستطاعة المقارنة الموجبة قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ۝٢٠﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ۝١٠١﴾[٤] فهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة»[٥].

يقول ابن تيمية: «فالأولى هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب، وعليها يتكلم الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس، والثانية هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر وبها يتحقق وجود الفعل فالأولى للكلمات الأمريات الشرعيات والثانية للكلمات الخلقيات الكونيات كما قال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾[٦] [٧].

تكليف ما لا يطاق:

وموقف أهل السنة هو التفصيل ولكن قبل ذكره نقول أن القول بتكليف ما

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٧٢.
(٢) سورة آل عمران، آية ٩٧.
(٣) سورة هود، آية ٢٠.
(٤) سورة الكهف، آية ١٠١.
(٥) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٧٢.
(٦) سورة التحريم، آية ١٢.
(٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٣٧٣.

لا يطاق لم تطلق الأئمة فيه واحداً من الطرفين[1].

وهذا التفصيل ذكره ابن تيمية بقوله: «والصحيح ما ذكرناه من التفصيل وهو أن ما لا يقدر على فعله لاستحالته كالأمر بالمحال، وكالجمع بين الضدين وجعل لمحدث قديماً والقديم محدثاً أو كان مما لا يقدر عليه للعجز عنه كالمقعد الذي لا يقدر على القيام والأخرس الذي لا يقدر على الكلام فهذا الوجه لا يجوز تكليفه.

والوجه الثاني: ما لا يقدر على فعله لا لاستحالته ولا للعجز عنه لكن لتركه والاشتغال بضده كالكافر كلفه الإيمان في حال كفره لأنه غير عاجز عنه ولا مستحيل منه فهو كالذي لا يقدر عل العلم لاشتغاله بالمعيشة، فهذا الذي ذكره القاضي أبو يعلى هو قول جمهور الناس من الفقهاء والمتكلمين وهو قول جمهور أصحاب الإمام أحمد»[2].

الظلـــم:

لبيان موقف السلف من الظلم بين ابن تيمية معنى لفظ الظلم واختلاف المعتزلة والأشاعرة في بيانه فقال: «الظلم فيه نسبة وإضافة فهو ظلم من الظالم بمعنى أنه عدوان وبغي منه وهو ظلم للمظلوم. بمعنى أنه بغي واعتداء عليه، وأما من لم يكن معتدي عليه به ولا هو منه عدوان على غيره فهو في حقه ليس بظلم لا منه ولا له، والله سبحانه إذا خلق أفعال العباد فذلك من جنس خلقه لصفاتهم فهم الموصوفون بذلك»[3].

والله سبحانه وتعالى قد حرم الظلم على نفسه وتنزّه عنه فلا يعاقب أحد

---

(١) المصدر السابق، جـ ٨، ص ٢٩٤.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٨، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٨، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

على ذنب لم يفعله قال تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[1] كذلك لا ينقص من أجور العاملين قال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾ ﴾[2]. ولا يعني ذلك أن الله لا يقدر عليه بل هو سبحانه القادر على ما يشاء، ولكنه سبحانه تركه وهو قادر عليه لأنه سبحانه له الأسماء الحسنى والصفات العلا وقد نزّه نفسه عنه كمالاً في عدله.

(١) سورة الأنعام، آية ١٦٤.

(٢) سورة طه، آية ١١٢.

الفصل الرابع
آراء الكلابية في مسائل الإيمان

وفيه ثلاثة مباحث

تمهيـد : بداية ظهور الخلاف في مسمى الإيمان وأسبابه .

المبحث الأول : تعريف الإيمان وحقيقته .

- دخول الأعمال في مسمى الإيمان .
- الاستثناء في الإيمان .
- إيمان المقلد .
- حكم مرتكب الكبيرة .

المبحث الثاني : أثر هذه الآراء عند الأشاعرة .

المبحث الثالث : موقف السلف منها .

تمهيد
بداية ظهور الخلاف في مسمى الإيمان

كان ظهور الخلاف في مسمى الإيمان ومسائله في أواخر القرن الأول الهجري[1]، وكان في بداية ظهوره خاضع لعوامل ساعدت على إيجاده وارتباطه فيما بعد بالمرجئة وقد كانت البداية والبذرة الأولى في عهد عثمان رضي الله عنه، عندما ظهرت الفتنة في آخر عهده وانتهت بمقتله، ثم ظهرت المعارك في عهد علي رضي الله عنه بينه وبين معاوية رضي الله عنه وامتناع بعض الصحابة عن إعطاء حكم عن المشتركين فيها[2].

ثم تطورت المسألة فيما بعد عن حكم مرتكب الكبيرة فظهرت الأقوال فيه، ومع ظهور هذه الأقوال، ظهر مبدأ الإرجاء الذي يرتبط بمسائل الإيمان[3]، والإرجاء على معنيين ذكرهما الشهرستاني بقوله: «الإرجاء على معنيي **أحدهما**: التأخير، قالوا: أرجه وأخاه أي أمهله وأخره، **والثاني**: إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر لأنهم كانوا

---

(١) انظر فتح الباري لابن حجر، جـ ١، ص ١١٢.

(٢) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة، ص ١١٤.

(٣) انظر المصدر السابق، ص ١١٥.

يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل الإرجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار»[1].

وهنا نلاحظ أن بداية الإرجاء كان تأخير حكم المشتركين في الفتنة إلى الله عزّ وجل[2] ثم أصبح له معنى مختلف ويرتبط بمسائل الإيمان وهو خروج الأعمال من حقيقة الإيمان كما سيتضح في المباحث التالية.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ ١، ص ١٣٧.

(٢) انظر فتح الباري لابن حجر، جـ ١، ص ٤٨.

المبحث الأول

المطلب الأول: تعريف الإيمان وحقيقته

تعريف الإيمان لغة:

لفظ الإيمان في الأصل مصدر آمن يؤمن إيماناً فهو مؤمن[1]، وأصل آمن بهمزتين لينت الثانية، والأمن ضد الخوف[2].

وللإيمان في اللغة عدة تعاريف منها: أنه التصديق[3] وقيل المعرفة[4] وقيل الإقرار[5] وقيل الطمأنينة[6].

تعريف الإيمان شرعاً:

من المسائل التي اختلف فيها مسألة تعريف الإيمان ودخول الأعمال فيه فذهبت طائفة إلى دخول الأعمال فيه، وذهبت أخرى إلى خروجها منه، والسبب في ذلك كما يذكره ابن تيمية أنهم يرون أن الإيمان لا يتجزأ ولا يزيد أو

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري جـ ١٥ صفحة ٥١٣.

(٢) الصحاح للجوهري، جـ ٥، ص ٢٠٧١. وانظر المفردات للراغب، ص ٣٥.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٥٣١.

(٤) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٥٤٣.

(٥) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٥٣٣.

(٦) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٥٣٠.

ينقص يقول: «وأصل نزاع هذه الفرق من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية وغيرهم أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه»[1].

وتفصيل هذه المذاهب كما يلي:

١ ـ الخوارج والمعتزلة أدخلوا الأعمال في الإيمان واعتبروا أن الإيمان قول واعتقاد وعمل واختلافهم عن أهل السنة أن الإيمان عندهم لا يتجزأ فإذا ذهب بعضه ذهب كله فهو لا يزيد ولا ينقص.

يقول ابن تيمية: «قالت الخوارج والمعتزلة الطاعات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائره»[2].

مع اختلاف بين الخوارج والمعتزلة في مرتكب الكبيرة فمع قولهم جميعاً أنه مخلد في النار إلا أن الخوارج ترى كفره والمعتزلة ترى أنه في منزلة بين المنزلتين[3].

٢ ـ المرجئة وهم الذين أخرجوا الأعمال من الإيمان ومجمل أقوالهم ثلاثة:

أ ـ قول علمائهم وأئمتهم أن الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، وممن قال بهذا ابن كلاب والماتريدي وأبو حنيفة الذي جعل العمل شرط كمال لا شرط صحة.

يقول ابن تيمية عن ابن كلاب: «يجعلون قول اللسان واعتقاد

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٥١٠.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر في مذهب الخوارج مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٨٦.
وعن المعتزلة انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ١٣٧، ٦٣٢، ٦٦٦ وغيرها.

القلب من الإيمان وهو قول أبي محمد بن كلاب وأمثاله لم يختلف قولهم في ذلك ولا نقل عنهم أنهم قالوا: الإيمان مجرد تصديق القلب»[١].

أما القلانسي والثقفي فهم على مذهب السلف وفي ذلك يقول ابن تيمية: «أما أبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفي... فأنهم نصروا مذهب السلف»[٢].

ب ـ قول الجهمية ومن تبعهم من الأشعرية أنه تصديق القلب فقط[٣]، وعن قول ابن كلاب والأشعري يقول البغدادي: «قال أبو الحسن الأشعري أن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته، والكفر عنده هو التكذيب... وكان عبد الله بن سعيد يقول: إن الإيمان هو الإقرار بالله عزّ وجل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً»[٤].

وقد نقل قول آخر للأشعري وهو أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص وذلك من كتابه المقالات حين عرض قول أهل السنة في الإيمان فقال: «ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق.... فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب»[٥].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٥٠٨.
(٢) المصدر السابق، جـ ٧، ص ١١٩.
(٣) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية، جـ ٧، ص ٥٠٩، ومقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٣٢. والفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٣٧٣.
(٤) أصول الدين للبغدادي، جـ ١، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٧.

جـ ـ قول الكرامية أنه القول فقط[1].

٣ ـ قول أهل السنة أن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل وأنه يزيد وينقص، يقول الإمام أحمد بن حنبل يرحمه الله: «بلغني أن مالك ابن أنس وابن جريج وفضيل بن عياض قالوا: الإيمان قول وعمل»[2].

وقد عدّ ابن تيمية عدد من علماء السلف ذكرهم الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه الإيمان ثم قال عنهم الإمام: «وهؤلاء جميعاً يقولون: «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وهو قول أهل السنة المعمول به عندنا»[3]. ويقول الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام[4] في كتابه الإيمان: «وعلى مثل هذا القول كان سفيان والأوزاعي ومالك بن أنس ومن بعدهم من أرباب العلم وأهل السنة الذين كانوا مصابيح الأرض وأئمة العلم في دهرهم من أهل العراق والحجاز والشام وغيرها. . . . يرون الإيمان قولاً وعملاً»[5].

ويقول الحافظ ابن مندة[6]: «وقال أهل الجماعة: الإيمان هو الطاعات

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ١٤١. الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٣٤.

(٢) رسالة الإمام أحمد بن حنبل ضمن عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة والدارمي، ص ١١٣ جمع د. علي النشار وعمار الطالبي، طبعة ١٩٧١ م، نشر منشأة المعارف الإسكندرية.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٣٠٩ ـ ٣١١.

(٤) أبو عبيد القاسم بن سلام، اشتغل بالحديث والأدب والفقه، توفي سنة ٢٢٤ هـ. انظر في ترجمته وفيات الأعيان، جـ ٣، ص ٢٢٥.

(٥) كتاب الإيمان للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، ص ٣٨، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

(٦) سبقت الترجمة له.

كلها بالقلب واللسان وسائر الجوارح غير أن له أصلاً وفرعاً»[1].

المطلب الثاني: دخول الأعمال في مسمى الإيمان

من تعريف الفرق للإيمان نجد أن الخوارج والمعتزلة قد أدخلوا الأعمال في الإيمان وهو عندهم لا يتجزأ ولا يزيد أو ينقص، فإذا ذهب بعضه ذهب كله. ونتج عن رأيهم هذا قولهم في حكم مرتكب الكبيرة أنه مخلد في النار.

المعتزلة وإن عرّفت الإيمان بأنه التصديق في اللغة إلا أنها أدخلت الأعمال فيه واحتجت لذلك بحجج ذكرها شارح المقاصد بقوله: «وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللغوي، أعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطاعات، وترك المعاصي لأن المفهوم من إطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط. ولأن الأحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي. . . واحتجوا بوجوه:

«**الأول**: أن فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ٥ ﴾[2] أي ذلك المذكور من إقامة الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ ﴾[3] . . . .

ثانياً: بأن معنى الآية الثانية أن الدين المعتبر هو دين الإسلام للقطع بأن الدين

(١) كتاب الإيمان للإمام ابن مندة، المجلد الأول، ص ٣٣١، تحقيق د. علي الفقيهي، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

(٢) سورة البينة، آية ٥.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٩.

وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً إضافتها إلى الرسول لا تكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلف.

ثالثاً: بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والإسلام»(١).

لذلك اعتقدت المعتزلة أن الأعمال داخلة في الإيمان لكن الإيمان عندهم لا يتجزأ ولا يزيد أو ينقص فهو شيء واحد، لذا فارتكاب الكبائر عندهم يؤدي إلى التخليد في النار.

ويدلل القاضي عبد الجبار على خلود صاحب الكبيرة في النار بأدلة منها: «والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجري مجراهما ـ منها قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٨١﴾(٢) وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع، وتحريرها هو أن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالداً، وهو الذي نقوله، وإن عفى عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أو لا فإن لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة. وإذا دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٥ ص ١٩٦ ـ ١٩٧، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، عالم الكتب بيروت.

(٢) سورة البقرة، آية ٨١.

غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»(١).

والمعتزلة وإن لم تسمي صاحب الكبيرة كافراً إلا أنها قالت بخلوده في النار، كذلك الخوارج تعتقد أن الأعمال من الإيمان وأن الإيمان شيء واحد لذلك من يعمل كبيرة يخرج من الإيمان إلى الكفر ويخلد في النار، يقول أبو زهرة في وصفه لمذهب الخوارج: «يرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب وذنب بل اعتبروا الخطأ في الرأي ذنباً إذا أدى إلى مخالفة وجه الصواب في نظرهم، ولذا كفروا علياً رضي الله عنه بالتحكيم»(٢).

وقد نقل لهم أدلة اتخذوها حجة لهم فقال: «قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾(٣)، فجعل تارك الحج كافراً وترك الحج ذنب فكل مرتكب للذنب كافر ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾(٤)، وكل مرتكب للذنوب فقد حكم لنفسه بغير ما أنزل الله فيكون كافراً وقد كرر سبحانه مثل هذا النص في أكثر من آية . . . . . »(٥).

أما الذين أخرجوا الأعمال من الإيمان فقد استدلوا على خروج الأعمال بأدلة منها ما ذكره شارح المقاصد نذكر منها قوله: «الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان لوجوه:

الأول : ما مر أنه اسم للتصديق ولا دليل على النقل.

الثاني: النص والإجماع على أنه لا ينفع عند معاينة العذاب، ويسمى إيمان

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٧.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص ٦١.

(٣) سورة آل عمران، آية ٩٧.

(٤) سورة المائدة، آية ٤٤.

(٥) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص ٦٢.

اليأس، ولا خفاء في أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار، إذ لا مجال للأعمال.

الثالث: النصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1].

الرابع: النصوص الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران متفارقان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[2]، ﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾[3]، ﴿وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾[4]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[5].

وسئل النبي ﷺ عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور»[6].

الخامس: الآيات الدالة على أن الإيمان والمعاصي قد تجتمعان كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾[7] و ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾[8]، ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[9]، ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ۝٥﴾[10].

---

(١) سورة البقرة، آية ١٨٣.

(٢) سورة الرعد، آية ٢٩.

(٣) سورة التغابن، آية ٩.

(٤) سورة طه، آية ٧٥.

(٥) سورة طه، آية ١١٢.

(٦) الحديث في مسند الإمام أحمد، جـ ٢، ص ٢٥٨.

(٧) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٨) سورة الأنفال، آية ٧٢.

(٩) سورة الحجرات، آية ٩.

(١٠) سورة الأنفال، آية ٥.

السادس: أنه لو كان اسماً للطاعات، فإما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، فلم يكن من صدق وأقر مؤمناً قبل الإتيان بالعبادات. والإجماع على خلافه. وعلى أن من صدق وأقر فأدركه الموت، مات مؤمناً. . . .

السابع: إن جبريل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الإيمان لم يجب إلا بالتصديق دون الأعمال. . .»[1].

بقي ذكر أهل السنة في هذه المسألة وسوف نذكره في المبحث الرابع من هذا الفصل بإذن الله.

المطلب الثالث: الاستثناء في الإيمان

الاستثناء في الإيمان هو تعليق الإيمان بمشيئة الله تعالى كقول الرجل أنا مؤمن إن شاء الله.

والناس فيه على ثلاثة أقوال:

الأول : تحريمه.

الثاني : إيجابه.

الثالث : جواز الأمرين باعتبارين وهو أصح الأقوال[2].

والتفصيل كما يلي:

١ ـ الذين يحرمون الاستثناء في الإيمان هم المرجئة والجهمية ومن تبعهم وذلك لأنهم يجعلون الإيمان شيئاً واحداً هو التصديق الذي بالقلب ينقل عنهم ابن تيمية رأيهم وسببه فيقول عنهم: «فيقول أحدهم: أنا أعلم أني مؤمن كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين. . . فقولي أنا مؤمن كقولي أنا

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٥، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٤٢٩.

مسلم، وكقولي: تكلمت بالشهادتين.. ونحو ذلك من الأمور الحاضرة التي أنا أعلمها وأقطع بها، وكما أنه لا يجوز أن يقال: أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله كذلك لا نقول أنا مؤمن إن شاء الله... قالوا: فمن استثنى في إيمانه فهو شاك»(١).

وممن تبع هؤلاء بعض الأحناف، وقد نقل عن أبي حنيفة يرحمه الله أنه قال: «المؤمن حقاً والكافر حقاً لا شك في الإيمان كما لا شك في الكفر، والاستثناء يدل على الشك ولا يجوز الشك في الإيمان للإجماع على من قال: آمنت بالله إن شاء الله أو أشهد أن محمداً رسول الله إن شاء الله أو آمنت بالملائكة أو الكتب أو بالرسل إن شاء الله يكون كافراً وأيضاً الاستثناء يرفع سائر العقود نحو بعت إن شاء الله، وأجرت إن شاء الله وكذا الفسوخ كفسخت البيع إن شاء الله، فكذلك يرفع انعقاد عقد الإيمان، وأيضاً أنه تعليق، والتعليق لا يتصور إلا فيما يتحقق بعد كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(٢) وأما إذا تحقق كالماضي والحال فيمتنع تعليقه»(٣).

كذلك يقول الماتريدي: «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه»(٤).

٢ ـ الذين يوجبون الاستثناء في الإيمان هم الكلابية والأشعرية وقد أوجبوا الاستثناء وفيه لأنهم ربطوا الإيمان بما يتوفى عليه الإنسان من إيمان أو كفر

---

(١) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٢٩.

(٢) سورة [الكهف، الآيتين ٢٣، ٢٤].

(٣) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية للحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة، ص ٩ ـ ١٠ تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت.

(٤) التوحيد لأبي منصور الماتريدي، ص ٣٨٨، تحقيق فتح الله خليف دار المشرق، بيروت.

أما في الحال فلا عبرة له، وذلك قولهم بالموافاة وهو أن الله تعالى لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان قضى عمره كافراً، ولم يزل ساخطاً عمن يعلم أنه يموت كافراً وأن كان قضى عمره مؤمناً.

يقول ابن تيمية عن ذلك: «والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان أحدهما ـ أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً أو كافراً باعتبار الموافاة، وما سبق في علم الله أن يكون عليه وما قبل ذلك لا عبرة به، قالوا: والإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل الكمال. . . . وهذا المأخذ مأخذ كثير من المتأخرين[1] من الكلابية وغيرهم»[2]. «والمأخذ الثاني في الاستثناء: أن الإيمان المطلق: يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله وترك المحرمات كلها، فإذا قال الرجل: أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به وترك كل ما نهوا عنه فيكون من أولياء الله، وهذا من تزكية الإنسان لنفسه، وشهادته لنفسه بما لا يعلم، ولو كانت هذه الشهادة صحيحة لكان ينبغي له أن يشهد لنفسه بالجنة أن مات على هذه الحال، ولا أحد يشهد لنفسه بالجنة فشهادته لنفسه بالإيمان كشهادته لنفسه بالجنة إذا مات على هذه الحال»[3].

ثم يعقب ابن تيمية على المأخذ الثاني بقوله: «وهذا مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون وإن جوزوا ترك الاستثناء بمعنى آخر»[4].

---

(١) لم يحدد ابن تيمية من هم واكتفى بأنهم من المتأخرين من الكلابية، ولم أتوصل لمعرفتهم.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٤٣٠.

(٣) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٤٦.

(٤) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٤٦.

لكن الكلابية والأشاعرة ربطوا وجوب الاستثناء بالموافاة ولهم في ذلك وجوه ذكرها شارح المقاصد فيقول:

الأول ـ أنه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد.

الثاني ـ أن الإيمان المنجي أمر خفي، لا يأمل الجازم بحصوله أن يشوبه شيء من المنافيات من حيث لا يعلم، فيفوضه إلى المشيئة.

الثالث ـ وعليه التعويل أنه للشك فيما هو آية النجاة، وهو إيمان الموافاة لا في الإيمان الناجز، وليس معنى قولهم: العبرة بإيمان الموافاة أن الإيمان الناجز ليس بإيمان حقيقة، بل إنه ليس بمنج، وكذا الكفر والسعادة والشقاوة. فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وإنما التغير في الناجز»[1].

٣ ـ الرأي الثالث: وهو أن الاستثناء جائز باعتبار ويترك باعتبار آخر وهو قول أهل السنة. وجوازه عندهم لأن الإيمان قول واعتقاد وعمل ولا يستطيع المسلم أن يشهد لنفسه بأنه أتى بها جميعاً وعلى أكمل وجه فهم يستثنون لعدم كمال الإيمان الكمال التام وليس بمعنى الشك، وتفصيل قولهم سوف نذكره في المبحث الرابع من هذا الفصل والخاص بموقف السلف.

المطلب الرابع: إيمان المقلد

اختلف المتكلمون في صحة إيمان المقلد، والمقلد هو الآخذ عن الغير ومن حفظ واتبع عقائد الدين دون النظر العقلي والاستدلال عليها مع إيمانه بعدم ورود الشبهة عليها، أما إذا اعتقد الدين وجوز ورود

(١) شرح المقاصد للتفتازاني، جـ ٥، ص ٢١٥.

الشبهة عليها، فهو غير مؤمن بل كافر[1].

والاختلاف فيه إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة وفيما هو عند الله أما أحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار، فمن أقر جرت عليه الأحكام الإسلامية، ولم يحكم عليه بالكفر[2].

وسبب بحث هذه المسألة عند المتكلمين هو نتيجة لإيجابهم النظر والاستدلال على كل مكلف وجعله أول الواجبات عليه، يقول ابن تيمية عن ذلك: «وجعلوا النظر في هذا الدليل[3] هو النظر الواجب على كل مكلف وأنه من لم ينظر في هذا الدليل فإما أنه لا يصلح إيمانه فيكون كافراً على قول طائفة منهم، وإما أن يكون عاصياً على قول آخرين وإما أن يكون مقلداً لا علم له بدينه لكنه ينفعه هذا التقليد ويصير به مؤمناً غير عاص»[4].

والأقوال في إيمان المقلد كما يلي:

القول الأول: أنه مؤمن وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى بإيمانه عاص بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين، وإن مات على ذلك رجي له الشفاعة وغفران المعصية برحمة الله.

وهذا قول الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد ابن حنبل وأهل الظاهر وابن كلاب والمحاسبي والقلانسي وبعض الأشاعرة كالبغدادي[5].

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٤.
(٢) انظر شرح جوهرة التوحيد للبيجوري، ص ٣٦.
(٣) دليل الأعراض وحدوث الأجسام.
(٤) النبوات لابن تيمية ص ٧٨ تحقيق محمد عبد الرحمن عوض، طـ ٢، ١٤١١ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
(٥) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٤.

القول الثاني: أنه مؤمن قد خرج من الكفر ولكنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة وهو ليس مشرك أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين مع جواز المغفرة لأنه غير مشرك أو كافر وهذا اختيار الأشعري[1].

القول الثالث:

وهو للمعتزلة وقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب:

١ ـ فمنهم من قال أن المعارف ضرورية قال أن معتقد الحق:

أ ـ إذا اعتقده عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ولو خلطه بفسق فهو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر.

ب ـ وإن اعتقده لا عن ضرورة فليس بمكلف.

٢ ـ ومن قال أن المعرفة بالله وكتبه ورسله اكتساب عن غير نظر واستدلال واعتقد الحق تقليداً فمنهم:

أ ـ من قال أنه فاسق.

ب ـ ومنهم من قال أنه كافر.

أما أبو هاشم فقال إنه كافر لو اعتقد جميع أركان الإسلام واعتقد جميع أصول أبي هاشم وعرف دليل كل أصل إلا أصلاً واحداً جهل دليله من أصول العدل والتوحيد فهو كافر[2].

---

(١) انظر المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٥ وانظر شرح المقاصد للتفتازاني، جـ ٥، ص ٢١٨ وما بعدها وشرح جوهرة التوحيد للبيجوري، ص ٣٤ ـ ٣٥.

المطلب الخامس: حكم مرتكب الكبيرة

الاختلاف في حكم مرتكب الكبيرة من أول الخلافات التي حصلت في أصول الدين في الإسلام[1]. وقبل ذكر الأقوال في حكم مرتكب الكبيرة نذكر أمثل الأقوال في تحديد الصغيرة والكبيرة والذي ذكره ابن تيمية، فقال: «أمثل الأقوال في هذه المسألة القول المأثور عن ابن عباس وذكره أبو عبيدة وأحمد بن حنبل وغيرهما، وهو أن الصغيرة ما دون الحد، حد الدنيا وحد الآخرة وهو معنى قول من قال: ما ليس فيها حد في الدنيا وهو معنى قول القائل: كل ذنب ختم بلعنة أو غضب أو نار فهو من الكبائر ومعنى قول القائل وليس فيها حد في الدنيا ولا وعيد في الآخرة»[2].

وقد ذكرنا سابقاً في مطلب دخول الأعمال في مسمى الإيمان أن الفرق قد اختلفت في ذلك، فالبعض يرى أنها لا تدخل كالمرجئة والبعض يرى أنها تدخل كالمعتزلة والخوارج وهم جميعاً يرون أن الإيمان شيء واحد لا يزيد ولا ينقص نتج عن هذا الرأي قولهم في مرتكب الكبيرة فالذين يرون أن الأعمال تدخل في الإيمان جعلوا مرتكب الكبيرة مخلد في النار كالمعتزلة والخوارج على اختلاف بينهم في تسميته فالمعتزلة يقولون هو بمنزلة بين المنزلتين ليس مؤمن أو كافر والخوارج تقول هو كافر، فوافقت المعتزلة الخوارج في جانب وخالفتهم في آخر يقول ابن تيمية: «فالمعتزلة وافقوا الخوارج، حكمهم في الآخرة دون الدنيا فلم يستحلوا من دمائهم وأموالهم ما استحلته الخوارج: وفي الأسماء أحدثوا المنزلة بين المنزلتين وهذه خاصة المعتزلة التي انفردوا بها»[3].
وقد استدلوا على ذلك بأدلة ذكرناها في المطلب الثاني من هذا المبحث.

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٤٧٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ١١، ص ٦٥٠.

(٣) مجموع فتاوي ابن تيمية، جـ ١٣، ص ٣٧.

أما من يرى خروج الأعمال من الإيمان كالمرجئة وغيرهم فهؤلاء قالوا: عن مرتكب الكبيرة أن إيمانه باقٍ كما كان لم ينقص، فكما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة لا يضر مع التوحيد معصية، أما الطرف الوسط وهم السلف فمع دخول الأعمال عندهم في الإيمان وأنه قول وعمل يزيد وينقص فقد قالوا عن مرتكب الكبيرة أنه مؤمن بإيمانه واعتقاده فاسق بكبيرته ولا يسلب اسم الإيمان على الإطلاق ولا يعطونه على الإطلاق بل هو مؤمن ناقص الإيمان أو مؤمن عاص[1].

وقد رد علماء السلف على المعتزلة والخوارج والمرجئة ومن ذهب بقولهم بردود قاطعة وآيات قرآنية سوف نذكرها في المبحث الرابع بإذن الله.

أما قول الكلابية والأشعرية في مرتكب الكبيرة فهو موافق لقول السلف أنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته فهذا الأشعري يقول في رسالته لأهل الثغر: «وأجمعوا على أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما دعاه النبي ﷺ إلى الإيمان به لا يخرجه عنه شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم»[2].

وهذا المحاسبي قد رد على المعتزلة في كتابه فهم القرآن وألزمهم على قولهم في مرتكب الكبيرة إلزامات وهي امتناع الخوف والرجاء من الله تعالى، وامتناع عفوه تعالى عن عباده وامتناع شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة، فعن امتناع شفاعة النبي ﷺ يقول: «وكذلك شفاعة النبي ﷺ لا تجوز على قولكم في الآخرة، لأن صاحب الكبيرة الله معذبه لا محالة، ولا يستحل النبي ﷺ أن يشفع فيه، فيكون يطلب إلى الله عزّ وجل أن يخلف ضقوله ويكذب وعيده على

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٦٧٣.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري، ص ٢٧٤. وانظر الإبانة للأشعري، ص ٢٦.

دعواكم، وكذلك المجتنب للكبائر، يلقى الله وقد استوجب الإجارة من العذاب، وقد غفر الله له، وأخبره أنه مدخله الجنة وعداً عليه مؤكداً، فلا يحتاج إلى الشفاعة، وإنما يحتاج إلى الشفاعة المستوجب للعذاب، فأما من ضمن الله له المغفرة، وأخبره أنه من أوليائه، وأنه مدخله الجنة، وأنه لا يعذبه فلا يحتاج إلى الشفاعة ولو جاز أن يشفع في هذا، لجاز أن يشفع في إبراهيم عليه السلام ألا يعذب، وفي موسى ويحيى وجميع رسله واختص محمداً بأفضل الصلاة والتسليم، لأن الوعد من الله عزّ وجل للمجتنب للكبائر، ولرسله أكبر درجات في الجنة، وأعظم منزلة عند الله جلّ ذكره، وقد وعدهم جميعاً ألا يعذبهم، ويدخلهم الجنة، وقد تولاهم أجمعين، فلا شفاعة للنبي ﷺ في القيامة على قولكم. . . .»[1].

ومن هذا النص نلاحظ دفاع المحاسبي ورده على المعتزلة الذين خالفوا النهج القويم نهج الإسلام المستقيم.

(١) فهم القرآن للمحاسبي، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١، تحقيق حسين القوتلي.

المبحث الثاني

أثر الآراء الكلابية في مسائل الإيمان على الأشعرية

المطلب الأول: تعريف الإيمان

في المبحث السابق ذكرنا أن قول ابن كلاب في تعريف الإيمان أنه: تصديق بالقلب وقول باللسان[1] وأنه الإقرار بالله عزّ وجل بكتبه ورسله ويكون ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب[2].

وذكرنا أن القلانسي والثقفي لم يكونا على هذا القول بل نصروا مذهب السلف من أن الإيمان قول واعتقاد وعمل[3].

فالقول الأول هو قول ابن كلاب والثاني هو قول القلانسي والثقفي الذي وافق السلف فالكلابية لم تتفق على قول واحد في تعريف الإيمان وكذلك الحال عند أبي الحسن الأشعري فقد عرف عنه قولين وإن كان أحدهما أشهر من الآخر فالقول الأول موافق لقول السلف من أن الإيمان قول وعمل واعتقاد[4]

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧ ص ٥٠٨.

(٢) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٤٩.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٧ ص ١١٩.

(٤) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، جـ ١، ص ٢٩٧، ورسالة إلى أهل الثغر للأشعري، ص ٢٧٢.

وهذا القول لم يشتهر به إنما القول الثاني هو الذي عرف به وهو أن الإيمان هو التصديق وهذا الذي تابع فيه ابن كلاب يقول عن ذلك: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن، قال الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴿١٩٥﴾ ﴾[2] فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾[3]. أي بمصدق لنا وقالوا جميعاً «فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة» يريدون يصدق بذلك فوجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق»[4].

وعلى هذا القول سار من بعده الأشاعرة، يقول الجويني: «إن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته وفي التنزيل: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾[5] معناه وما أنت بمصدق لنا»[6].

---

(١) سورة إبراهيم، آية ٤ .

(٢) سورة الشعراء، آية ١٩٥ .

(٣) سورة يوسف، آية ١٧ .

(٤) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، ص ١٥٤، تحقيق عبد العزيز السيروان، طـ ١، ١٤٠٨ هـ دار لبنان للطباعة والنشر.

(٥) سورة يوسف، آية ١٧ .

(٦) الإرشاد لعبد الملك الجويني، ص ٣٣٤. فانظر كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، ص ٥٦٧، تحقيق د. حسين أتاي والمواقف لعضد الدين الإيجي، ص ٣٨٤. وغيرها.

ومن هذا النص نلاحظ متابعة للأشعري الذي تابع سلفه ابن كلاب في تعريف الإيمان.

وقد استدل الأشاعرة على ذلك بأدلة ذكرها شارح المقاصد بعد أن ذكر موقف السلف وجعل عليه إشكال يقول: «وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي وعليه إشكال ظاهر، وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء؟ أعني الإيمان مع انتفاء ركنه، أعني الأعمال. وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسماً للإيمان؟ وجوابه أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار، وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ . . . ﴾[1] إلى قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾. وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أم للثاني؟ وذكر الإمام في وجه الضبط أن الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الإمامية وجهم والتصديق عندنا. . . . ولنا مقامات:

الأول: أنه فعل القلب لقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾[2]، ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾[3]، ﴿ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾[4]، ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾[5] إن الإيمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان.

---

(١) سورة الأنفال، آية ٢ ـ ٤.

(٢) سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٣) سورة النحل، آية ١٠٦.

(٤) سورة المائدة، آية ٤١.

(٥) سورة الحجرات، آية ١٤.

الثانـي: أنه التصديق دون المعرفة والاعتقاد.

الثالث: أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائه...»[1].

وعلى هذا فالكلابية والأشعرية يعرفون الإيمان بأنه التصديق نقلاً من تعريفه في اللغة وأن الشرع لم ينقله إلى غير معنى التصديق[2] وأن الأعمال في الإيمان هي شرط لكماله وليست ركناً من أركانه.

المطلب الثاني: دخول الأعمال في مسمى الإيمان

ذكرنا في المطلب السابق أن الأشاعرة والكلابية جعلوا الأعمال شرط كمال لا ركن من أركان الإيمان فحقيقة الإيمان هو التصديق ولكن هذا لا يمنع أن يذهب بعض الأشاعرة إلى القول بركنية الأعمال في الإيمان فهذا البيهقي ذكر في كتابه الاعتقاد والهداية باب القول في الإيمان: «قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۞ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۞ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾[3] فأخبر أن المؤمنين هم الذين جمعوا هذه الأعمال التي بعضها يقع في القلب، وبعضها باللسان، وبعضها بهما وسائر البدن، وبعضها بهما أو بأحدهما وبالمال، وفيما ذكر الله في هذه الأعمال تنبيه على ما لم يذكره وأخبر بزيادة إيمانهم بتلاوة آياته عليهم. وفي كل ذلك دلالة على أن هذه الأعمال وما نبه بها عليه من جوامع الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وإذا قبل الزيادة قبل النقصان، وبهذه الآية وما في معناها من الكتاب والسنة ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٥، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(٢) انظر المصدر السابق، جـ ٥، ص ١٨٣.

(٣) سورة الأنفال، آية ٢ ـ ٤.

ونفلها»[1] وبعد عرض أحاديث تثبت أن الإيمان قول وعمل واعتقاد قال: «وفيما ذكرنا هٰـهنا كفاية وقد روينا في ذلك عن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ثم عبد الله بن رواحة ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود. . . . وهو قول فقهاء الأمصار رحمهم الله مالك ابن أنس والأوزاعي وسفيان ابن سعيد الثوري وسفيان ابن عيينة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل. . . .»[2].

والذي عليه جمهور الأشاعرة هو قول أبي الحسن الأشعري أن الإيمان هو التصديق وأن الأعمال ليست داخلة في حقيقة الإيمان وقد استدلوا على ذلك بأدلة ذكرناها في المبحث السابق[3].

المطلب الثالث: الاستثناء في الإيمان

يوجب الكلابية ومعهم الأشعرية الاستثناء في الإيمان[4] وذلك بسبب قولهم بالموافاة وأزلية صفتا الرضى والغضب لله تعالى، فالله سبحانه وتعالى لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن قضى عمره كافراً ولم يزل ساخطاً عمن يعلم أنه يموت كافراً وإن قضى عمره مؤمناً والإنسان لا يعلم على ماذا يموت على الإيمان أما الكفر لذلك لا يقطع بإيمانه بل يجب أن يعلق الإيمان بمشيئته التي سوف يتوفاه الله عليها. فالاستثناء ليس لما هو عليه الإنسان في الوقت الحاضر بل هو لما سوف ينتهي عليه حياته.

(١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ص ١١٥ تعليق كمال الحوت، طـ ٢، ١٤٠٥ هـ، عالم الكتب بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٣) انظر المبحث السابق المطلب الثاني، ص ٢٧٦.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٧، ص ٤٣٠.

يقول البغدادي: «كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمناً. والواحد من هؤلاء يقول: إعلم أن إيماني حق وضده باطل وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمناً حقاً، فيستثني في كونه مؤمناً، ولا يستثني في صحة إيمانه واستدلوا بأن الله تعالى ما أمر بإيمان ينقطع وإنما أمر بإيمان يدوم إلى آخر العمر وإذا قطع القاطع إيمانه علم أن الذي أظهره قبل القطع لم يكن الإيمان المأمور به كما أن الصلاة التي يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة، وإنما تكون صلاة إذا تمت، على الصحة»(١).

وهنا نلاحظ متابعة الأشاعرة للكلابية في قولهم بالموافاة والتي توجب الاستثناء في الإيمان والذي التزموا به لقولهم بأزلية الصفات يقول الجويني: «فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه. ولكن الإيمان الذين هو علم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز»(٢).

المطلب الرابع: إيمان المقلد

ترى الكلابية أن المقلد مؤمن وحكم الإسلام لازم له وهو مطيع لله تعالى بإيمانه لكنه عاص على ترك النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة قواعد الدين، ومع ذلك يرجى له الغفران والشفاعة ورحمة الله تعالى وهو قول ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي ذكره البغدادي في أصول الدين(٣).

(١) أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) كتاب الإرشاد للجويني، ص ٣٣٦.

(٣) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٤.

لكن أبي الحسن الأشعري هنا خالفهم واختار رأياً خاصاً به وهو أن المقلد مؤمن وليس كافر ومع ذلك لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا نظر واستدل وهو كذلك ليس مشركاً ولا بمنزلة بين المنزلتين فأبو الحسن الأشعري لا يقول بها وهذا المقلد يرجى له العفو والغفران لأنه ليس مشركاً أو كافراً وإن لم يتسمى باسم الإيمان(١).

والذي عليه جمهور الأشاعرة هو صحة إيمان المقلد مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا عصيان(٢).

يقول شارح المقاصد: «والجمهور على صحة إيمان المقلد لأن التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه»(٣).

وهنا كذلك نلاحظ متابعة الأشاعرة للكلابية وإن اختلف عنهم أبو الحسن الأشعري(٤).

المطلب الخامس: حكم مرتكب الكبيرة

تابع الكلابية والأشاعرة مذهب السلف في حكم مرتكب الكبيرة وخالفوا الفرق الأخرى.

فهذا أبو الحسن الأشعري يقول في رسالته لأهل الثغر: «وأجمعوا على

---

(١) انظر المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر شرح جوهرة التوحيد شرح البيجوري، ص ٣٥ وانظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٤.

(٣) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، جـ ٥، ص ٢١٨.

(٤) انظر أصول الدين للبغدادي، ص ٢٥٤. وانظر شرح جوهرة التوحيد شرح البيجوري، ص ٥٣.

أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما دعاه النبي ﷺ إلى الإيمان به لا يخرجه عنه شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم[١].

ويقول في كتابه اللمع: «فإن قال قائل: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو قيل: نعم مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته، وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب، ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه كفر فهو كافر، ومن كان منه فسق فهو فاسق، ومن كان منه تصديق فهو مصدق وكذلك من كان فيه إيمان فهو مؤمن. . . . وأيضاً فإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه»[٢].

وكذلك يقول صاحب المواقف: «أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن»[٣] وعلى هذا تكون الكلابية وقد ذكرنا قولهم ممثلاً في دفاع المحاسبي عن هذا القول أمام المعتزلة[٤] وقول الأشاعرة موافق لقول السلف في مرتكب الكبيرة أنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته وأنه تحت المشيئة إما أن يغفر له أو يعذبه ثم يخرج من النار ولا يخلد فيها لورود الأدلة بذلك[٥].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ٢٧٤.
(٢) كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٣) المواقف في علم الكلام لعضد الدين، ص ٣٨٩.
(٤) انظر المطلب الخامس، المبحث الثاني من هذا الفصل.
(٥) سوف نذكرها في مبحث السلف.

المبحث الثالث
موقف السلف من مسائل الإيمان

المطلب الأول: تعريف الإيمان

لقد عرّف أهل السنة الإيمان بقولهم أنه تصديق واعتقاد بالقلب وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، وقد أكثروا من ذكر ذلك في كتبهم. فهذا الإمام محمد بن الحسين الآجري قد عقد باباً في كتابه: كتاب الشريعة أسماه «باب القول بأن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، لا يكون مؤمناً إلا أن يجتمع فيه هذه الخصال الثلاث»[1].

وقد عرض في هذا الباب أقوال علماء المسلمين وأدلتهم ومن ذلك ما ذكره: «قال محمد بن الحسين: «اعلموا ـ رحمنا الله تعالى وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين أن الإيمان واجب على جميع الخلق وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، ثم اعلموا أنه لا تجزي المعرفة بالقلب والتصديق، إلا أن يكون مع الإيمان باللسان نطقاً، ولا تجزي معرفة بالقلب، ونطق باللسان، حتى يكون عمل بالجوارح فإذا كملت فيه هذه الثلاث الخصال، كان مؤمناً، دل على ذلك الكتاب والسنة، وقول علماء المسلمين»[2].

---

(١) كتاب الشريعة للإمام أبي بكر محمد الحسين الآجري، ص ١٠٢ تحقيق محمد بن الحسن إسماعيل، طـ ١، ١٤١٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ثم يوضح أدلة أنه تصديق القلب وأدلة أنه إقرار باللسان وأدلة أنه عمل بالجوارح من الكتاب فيقول: «فأما ما لزم القلب من فرض الإيمان فقول الله عزّ وجل في سورة المائدة: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ إلى قوله جلّ وعلا - ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[1] . . . . . فهذا مما يدلك على أن علم القلب بالإيمان، وهو التصديق والمعرفة ولا ينفع القول به إذ لم يكن القلب مصدقاً بما ينطق به اللسان مع العمل فاعلموا ذلك وأما فرض الإيمان باللسان: فقول الله عزّ وجل في سورة البقرة: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۞ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ﴾[2] . . . . . فهذا الإيمان باللسان نطقاً فرضاً واجباً، وأما الإيمان بما فرض على الجوارح تصديقاً بما آمن به القلب، ونطق به اللسان فقول الله عزّ وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْۤ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ۩ ﴿٧٧﴾﴾[3]، وقال جلّ وعلا: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[4] في غير موضع من القرآن. . . . . فالأعمال - رحمكم الله تعالى - بالجوارح: تصديق للإيمان بالقلب واللسان فمن لم يصدق الإيمان بعمل جوارحه: مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمناً، ولم تنفعه المعرفة

---

(١) سورة المائدة، آية ٤١.

(٢) سورة البقرة، الآيتين ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) سورة الحج، آية ٧٧.

(٤) سورة البقرة، آية ٤٣.

والقول وكان تركه العمل تكذيباً منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقاً منه لإيمانه»[١].

كذلك الإمام اللالكائي في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ذكر الآيات التي تدل على أن الإيمان قول واعتقاد وعمل يقول: «الدال على أنه ـ الإيمان ـ تلفظ باللسان قوله عزّ وجل: ﴿۞قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[٢]. . . . والدالة على أنه اعتقاد بالقلب قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾[٣]. . . . . والدالة على أنه عمل قال الله عزّ وجل: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾[٤]. . . . . »[٥] وقد ذكر عدد من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وعدد من الفقهاء قال أنه قول وعمل واعتقاد يقول: «وبه قال من الصحابة ممن تقدم ذكرهم في أن الصلاة من الإيمان عمر وعلي ومعاذ وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو الدرداء وجابر بن عبد الله ومن التابعين عن الحسن وعمر بن عبد العزيز. . . . . وبه قال من الفقهاء. . . . . »[٦].

وذكر عدد كبير من الفقهاء منهم مالك بن أنس والأوزاعي والشافعي والثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم يرحمهم الله أجمعين[٧].

وعلى هذا فعلماء المسلمين من الصحابة والتابعين والفقهاء جعلوا

---

(١) كتاب الشريعة للآجري ص ١٠٣.
(٢) سورة الحجرات، آية ١٤.
(٣) سورة الحجرات، آية ١٤.
(٤) سورة البينة، آية ٥.
(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، جـ ٤، ص ٩١٢.
(٦) المصدر السابق، جـ ٤، ص ٩١٤.
(٧) المصدر السابق، جـ ٤، ص ٩١٤.

الأعمال من الإيمان لا يتم الإيمان إلا به، وقد ردوا على من جعل الإيمان هو التصديق بالقلب والقول باللسان فقط أو أنه التصديق فقط فهذا ابن تيمية يرد على من جعل الإيمان مرادف للتصديق بناء على معناه في اللغة يقول عنهم: «يقولوا: الإيمان في اللغة هو التصديق والرسول إنما خاطب الناس بلغة العرب لم يغيرها، فيكون مراده بالإيمان التصديق ثم قالوا: والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان أو بالقلب، فالأعمال ليست من الإيمان، ثم عمدتهم في أن الإيمان هو التصديق قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1]، أي بمصدق لنا.

فيقال لهم: اسم الإيمان قد تكرر ذكره في القرآن والحديث أكثر من ذكر سائر الألفاظ، وهو أصل الدين، وبه يخرج الناس من الظلمات إلى النور. . . . فمن الذي قال: أن لفظ الإيمان مرادف للفظ التصديق؟ وهب أن المعنى يصح إذا استعمل في هذا الموضوع، فلم قلت: أنه يوجب الترادف؟ ولو قلت: ما أنت بمسلم لنا، ما أنت بمؤمن لنا صح المعنى لكن لم قلت: أن هذا هو المراد بلفظ مؤمن؟ وإذا قال الله «أقيموا الصلاة» ولو قال القائل: أتموا الصلاة ولازموا الصلاة، التزموا الصلاة، إفعلوا الصلاة كان المعنى صحيحاً لكن لا يدل هذا على معنى: أقيموا فكون اللفظ يرادف اللفظ يراد دلالته على ذلك. ثم يقال: ليس هو مرادفاً له وذلك من وجوه: **أحدها** ـ أن يقال للمخبر إذا صدقته صدقه ولا يقال: آمنه وآمن به بل يقال: آمن له، كما قال: ﴿۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾[2] وقال: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ﴾[3] . . . . . فإن قيل: فقد يقال: ما أنت بمصدق لنا، قيل: اللام تدخل على ما يتعدى بنفسه إذا ضعف عمله إما

(١) سورة يوسف، آية ١٧.

(٢) سورة العنكبوت، آية ٢٦.

(٣) سورة يونس، آية ٨٣.

بتأخيره أو بكونه اسم فاعل أو مصدراً أو باجتماعها، فيقال: فلان يعبد الله ويخافه ويتقيه ثم إذا ذكر باسم الفاعل قيل: هو عابد لربه متق لربه. . . . . وهذا بخلاف لفظ الإيمان، فإنه تعدى إلى الضمير باللام دائماً، لا يقال: آمنته قط وإنما يقال: آمنت له كما يقال: أقررت له، فكان تفسيره بلفظ الإقرار أقرب من تفسيره بلفظ التصديق مع أن بينهما فرقاً.

الثاني ـ أنه ليس مرادفاً للفظ التصديق في المعنى، فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة: صدقت كما يقال: كذبت. . . . وأما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن غائب. . . . فإن الإيمان مشتق من الأمن فإنما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر، كالأمر الغائب الذي يؤتمن عليه المخبر، ولهذا لم يوجد قط في القرآن وغيره لفظ آمن له إلا في هذا النوع. . . . .

الثالث ـ أن لفظ الإيمان في اللغة لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق. . .

الرابع ـ أن الأفعال تسمى تصديقاً كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش والرجل تزني وزناها المشي والقلب يتمنى ذلك ويشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[1] وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف»[2]. ومما سبق يتضح أن السلف يرحمهم الله أكدوا أن الإيمان قول واعتقاد وعمل.

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، جـ ١١. كتاب الاستئذان باب زنى الجوارح دون الفرج، ص ٢٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٣.

المطلب الثاني: دخول الأعمال في الإيمان

الأعمال عند السلف يرحمهم الله جزء من أركان الإيمان وشرط كمال، وما ذكر في المطلب السابق من أقوالهم وأدلتهم ما يؤكد ذلك[1].

كذلك ردوا على من أخرج الأعمال من الإيمان فهذا ابن تيمية يرد عليهم فيقول: «هؤلاء لهم حجج شرعية بسببها اشتبه الأمر عليهم فإنهم رأوا أن الله قد فرق في كتابه بين الإيمان والعمل، فقال في غير موضع: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[2] ورأوا أن الله خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[3] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾[4].

وقالوا: لو أن رجلاً آمن بالله ورسوله ضحوه ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال مات مؤمناً، وكان من أهل الجنة فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان. . . وهؤلاء غلطوا من وجوه:

ظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حق العباد وأن الإيمان الذي يجب على شخص يجب مثله على كل شخص، وليس الأمر كذلك فإن اتباع الأنبياء والمتقدمين أوجب الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبه على أمة محمد، وواجب على أمة محمد من الإيمان ما لم يوجبه على غيرهم،

---

(١) وللمزيد انظر كتاب الإيمان لابن مندة، جـ ٢، ص ٣٤١. وعقائد السلف ص ١١٢، وكتاب الإيمان لابن أبي شيبة، ص ٥٤، فتح الباري لابن حجر، جـ ١، ص ٧. الشريعة للآجري، ص ١١١. وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، جـ ١، ص ١٤٩ ـ ١٨٤. الإبانة للعكبري، جـ ٢، ص ٨٠٤ وغيرها.

(٢) سورة البقرة، آية ٨٢.

(٣) سورة المائدة، آية ٦.

(٤) سورة الجمعة، آية ٩.

والإيمان الذي كان يجب قبل نزول جميع القرآن، ليس هو مثل الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن. . . وأما من بلغه القرآن والأحاديث، وما فيهما من الأخبار والأوامر المفصلة فيجب عليه من التصديق المفصل بخبر خبر، وأمر أمر ما لا يجب عليه إلا الإيمان المجمل لموته قبل أن يبلغه شيء آخر.

وأيضاً لو قدر أنه عاش فلا يجب على كل واحد من العامة أن يعرف كل ما أمر به الرسول وكل ما نهى عنه وكل ما أخبر به بل إنما عليه أن يعرف ما يجب عليه هو وما يحرم عليه، فمن لا مال له لا يجب عليه أن يعرف أمره المفصل في الزكاة. . . . فصار يجب من الإيمان تصديقاً وعملاً على أشخاص ما لا يجب على آخرين، وبهذا يظهر الجواب عن قولهم: خوطبوا بالإيمان قبل الأعمال. فنقول: إن قلتم: إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين. . . . . وكذلك قولهم: من آمن ومات قبل وجوب العمل عليه مات مؤمناً فصحيح لأنه أتى بالإيمان الواجب عليه والعمل لم يكن وجب عليه بعد. . . ويفرق بين الإيمان الواجب وبين الإيمان الكامل بالمستحبات كما يقول الفقهاء: الغسل ينقسم إلى مجزأ وكامل فالمجزأ: ما أتى فيه بالواجبات فقط والكامل ما أتى فيه بالمستحبات. . وأما قولهم: إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع فهذا صحيح وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها وقد يقرن به الأعمال. . . وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب،

وحيث عطفت عليه الأعمال، فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة»[1].

ثم ذكر أقوال الناس في المعطوف والمعطوف عليه، والحاصل مما سبق أن الأعمال جزء من أركان الإيمان وشرط في كماله وهي دلالة على ما في القلب إذ لا يعتبر هناك إيمان بالقلب لا تصدقه الجوارح بالعمل والقول باللسان.

المطلب الثالث: الاستثناء في الإيمان

يرى السلف أن الاستثناء جائز باعتبار ويترك باعتبار آخر وسبب ذلك أن الإيمان عندهم قول واعتقاد وعمل ولا يستطيع المسلم أن يشهد لنفسه بأنه قد أتى به كاملاً فجواز الاستثناء لعدم كمال الإيمان الكمال المطلوب، وعند الشك في أصل الإيمان يكون الاستثناء غير جائز، فالاستثناء بمعنى الشك في أصل الإيمان غير جائز، لذلك عند السؤال عن الإيمان يفصلون في الجواب. يقول ابن تيمية عنهم: «يفصلون في الجواب لأن لفظ الإيمان فيه إطلاق وتقييد فكانوا يجيبون بالإيمان المقيد الذي لا يستلزم أنه شاهد فيه لنفسه بالكمال، ولهذا كان الصحيح أنه يجوز أن يقال: أنا مؤمن بلا استثناء إذا أراد ذلك، ولكن ينبغي أن يقرن كلامه بما يبين أنه لم يرد الإيمان المطلق الكامل، ولهذا كان أحمد يكره أن يجيب على المطلق بلا استثناء يقدمه»[2].

ويقول عن الإمام أحمد بن حنبل يرحمه الله: «إن أحمد وغيره من السلف كانوا يجزمون ولا يشكون في وجود ما في القلب من الإيمان في هذه الحال ويجعلون الاستثناء عائداً إلى الإيمان المطلق المتضمن فعل المأمور ويحتجون أيضاً بجواز الاستثناء فيما لا يشك فيه وهذا مأخذ ثانٍ وإن كنا لا نشك فيما في قلوبنا من

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ١٩٤ ـ ١٩٨ مختصراً.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٤٤٩.

الإيمان فالاستثناء فيما يعلم وجوده قد جاءت به السنة لما فيه من الحكمة»[1].

لذلك نلاحظ أن السلف عندما يستثنون يعتبرون أمور هي:

١ ـ أن الإيمان يشمل القول والاعتقاد والعمل والإيمان الكامل يشمل الامتثال لكل ما أمر الله به والبعد عن كل ما نهى الله عنه لذلك لا يستطيع الإنسان أن يدعي أنه أتى بذلك كله، لذلك عندما سئل أحمد بن حنبل يرحمه الله عن ذلك قال: «أليس الإيمان قولاً وعملاً قال له الرجل: بلى قال فجئنا بالقول، قال: نعم، قال فجئنا بالعمل قال: لا، قال: فكيف تعيب أن يقول إن شاء الله ويستثني»[2].

٢ ـ أن الإيمان التام هو المتقبل عند الله تعالى، وذلك لا يجزم به، يقول ابن تيمية: «والقول متعلق بفعله كل ما أمر، فكل من اتقى الله في عمله ففعله كما أمر فقد تقبل منه لكن هو لا يجزم بالقبول لعدم جزمه بكمال الفعل»[3].

٣ ـ إن في الاستثناء بعد عن تزكية النفس والشهادة لها بالبر والتقوى وقد قال تعالى: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴿٣٢﴾ ﴾[4].

٤ ـ ورود الاستثناء في الأمور الغير مشكوك فيها في الإسلام كما قال تعالى: ﴿ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾[5].

وكما في قول الرسول ﷺ عندما وقف على المقابر فقال: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»[6].

---

(١) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٥٠.

(٢) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٤٧.

(٣) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٤٧.

(٤) سورة النجم، آية ٣٢.

(٥) سورة الفتح، آية ٢٧.

(٦) أخرجه مسلم، جـ ٢، ص ٦٦٩، عن عائشة رضي الله عنها.

فالاستثناء إنما هو للأمور السابقة، لكن عندما يكون الاستثناء بمعنى الشك في الإيمان هنا يمنعه السلف، فعندما سئل أحمد بن حنبل: «يستثني في الإيمان؟ قال: نعم، أقول أنا مؤمن إن شاء الله أستثني على اليقين لا على الشك. ثم قال، قال الله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[1] فقد أخبر الله تعالى أنهم داخلون المسجد الحرام»[2].

ويعلق ابن تيمية على كلام ابن حنبل السابق فيقول: «فقد بين أحمد في كلامه أنه يستثني مع تيقنه بما هو الآن موجود فيه بقوله بلسانه وقلبه لا يشك في ذلك ويستثنى لكون العمل من الإيمان وهو لا يتيقن أنه أكمله بل يشك في ذلك، فنفى الشك وأثبت اليقين فيما يتيقنه من نفسه وأثبت الشك فيما لا يعلم وجوده وبين أن الاستثناء مستحب لهذا الثاني الذي لا يعلم هل أتي به أم لا وهو جائز أيضاً لما يتيقنه»[3] [4].

المطلب الرابع: إيمان المقلد

سبب البحث في هذه المسألة هو إيجاب المتكلمين النظر والاستدلال على كل مكلف[5] ومعلوم شرعاً أن الرسول ﷺ لم يدع الناس إلى مثل هذا النظر الذي خصه المتكلمون فلا يعتبر هذا النظر شرطاً لصحة الإيمان ولا يعتبر عدمه عصيان لصاحبه على تركه.

---

(١) سورة الفتح، آية ٢٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٤٥٢.

(٣) المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٥٢.

(٤) وللمزيد انظر الشريعة للآجري صفحة ١١٧، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، جـ ٥، ص ١٠٣٧. وشرح الطحاوية، لابن أبي العز، جـ ٢، ص ٤٩٤. والإيمان لابن أبي شيبة، ص ٦٧ وغيرها.

(٥) انظر النبوات لابن تيمية، ص ٧٨.

فالمؤمن المتبع للكتاب والسنة يعتبر متبعاً لا مقلداً أو مبتدعاً حيث نزل الشرع من عند الله تعالى على رسوله ﷺ وطلب الإتباع قال تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ ﴾[1].

والتقليد الذي ذمه القرآن ليس تقليد ما أنزل الله بل تقليد الكفر والضلال، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾[2].

وعن النظر والاستدلال والتقليد ينقل لنا ابن تيمية قول جمهور الأمة فيقول: «أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة قالوا: لأن العلم بها واجب ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص.

وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك، فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق فكيف يكلف العلم بها؟ وأيضاً فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص بل بطرق أخر من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك.

وبإزاء هؤلاء قوم من المحدثة والفقهاء والعامة قد يحرمون النظر في دقيق العلم والاستدلال والكلام فيه حتى ذوي المعرفة به وأهل الحاجة إليه من أهله ويوجبون التقليد في هذه المسائل أو الإعراض عن تفصيلها وهذا ليس بجيداً أيضاً، فإن العلم النافع مستحب، وإنما يكره إذا كان كلاماً بغير علم أو حيث يضر، فإذا كان كلامه بعلم ولا مضرة فيه فلا بأس، وإن كان نافعاً فهو مستحب،

---

(١) سورة يوسف، آية ١٠٨.

(٢) سورة البقرة، آية ١٧٠.

فلا إطلاق القول بالوجوب صحيحاً ولا إطلاق القول بالتحريم صحيحاً»[1].

وهذا القول يدل على أن العلم النافع مستحب البحث فيه ولكن لا يشترط لصحة الإيمان إذ يكفي في صحة الإيمان هو الإتباع لما قال تعالى وما قال رسوله ﷺ.

المطلب الخامس: حكم مرتكب الكبيرة

حكم مرتكب الكبيرة في الإسلام أنه مؤمن لكنه ناقص الإيمان وعاصي بكبيرته وهو مؤمن بإيمانه، وبالنسبة لإسمه فهو لا كافر كما تقول الخوارج ولا بمنزلة بين المنزلتين كما تقول المعتزلة ولا كامل الإيمان كما تقول المرجئة.

وحكمه في الآخرة فهو تحت مشيئة الله تعالى إما أن يغفر له وإما أن يعذبه ثم مصيره إلى الجنة بإذن الله ورحمته.

يقول عن ذلك شارح الطحاوية: «أن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج، إذ لو كفر كفراً ينقل عن الملة، لكان مرتداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص ولا تجري الحدود في الزنى والسرقة، وشرب الخمر وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام.

ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام ولا يدخل في الكفر ولا يستحق الخلود في النار مع الكافرين كما قالت المعتزلة فإن قولهم باطل أيضاً، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾[2] إلى أن قال: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، جـ ٧، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) سورة البقرة، آية ١٧٨.

﴿بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾[1] فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا وجعله أخاً لولي القصاص والمراد أخوة الدين بلا ريب وقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ﴾[2] إلى أن قال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ﴾[3] ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل بل يقام عليه الحد فدل على أنه ليس بمرتد. . . . . وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾[4] فدل ذلك على أنه في حال إساءته يفعل حسنات تمحو سيئاته. . . وأهل السنة أيضاً متفقون على أنه يستحق الوعيد المرتب على ذلك الذنب، كما وردت به النصوص، لا كما يقوله المرجئة من أنه لا يضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة، وإذا اجتمعت نصوص الوعد التي استدلت بها المرجئة، ونصوص الوعيد التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة تبين لك فساد القولين»[5].

وهذا القول مع إيجازه فيه دليل على بطلان قول المعتزلة والخوارج والمرجئة وفيه صحة قول أهل السنة فيما ذهبوا إليه.

---

(١) سورة البقرة، آية ١٧٨.

(٢) سورة الحجرات، آية ٩.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٠.

(٤) سورة هود، آية ١١٤.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، جـ ٢، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٤ مختصراً.

الخاتمة

تكلم هذا البحث عن الكلابية، مبتدأ بسبب ظهورها، ثم عرض أقوالها مع بحث هذه الأقوال عند الأشاعرة، ثم بيان موقف السلف منها. فكانت هذه الفصول الأربعة والتي كان **الأول** منها ترجمة لأهم أعلام الكلابية والأشاعرة.

والثاني وهو الأهم كان لمناقشة أهم ما تميزت به الكلابية وهو قولهم في **الصفات**، فبحث هذا الفصل مسألة الصفات عندهم ثم بحث عن وجود هذه الأقوال عند الأشاعرة، ثم بين موقف السلف من هذه الأقوال.

والفصل الثالث كان عن الإيمان بالقدر عند الكلابية والأشاعرة وموقف السلف من ذلك.

والفصل الرابع كان عن الإيمان ومسائله عند الكلابية والأشاعرة وموقف السلف منها.

ومن خلال ما سبق توصلت إلى النتائج التالية:

من **الفصل الأول**: أن الكلابية قامت دفاعاً عن مذهب السلف في مقابل الأفكار المنحرفة التي خرجت بها المعتزلة وغيرهم، ولكن الكلابية اعتمدت في ذلك على منهج خاص ترى أنه الأفضل في ذلك الوقت ففي مقابل المعتزلة والتي تعتمد على العقل كان النصيّون الذين تقيدوا بالنص في نظر الكلابية ولم

يستطيعوا الرد على المعتزلة بالحجة العقلية فرأت الكلابية الجمع بين هذين المنهجين الحجة العقلية والحجة النقلية في الرد والدفاع عن العقيدة الإسلامية حتى في الأمور الغيبية التي لا مجال لعمل العقل فيها، كمسألة الصفات الإلهية، مما جعلها تتأثر بغيرها وتخرج بأقوال جديدة في العقيدة.

الفصل الثاني نتج عنه معرفة قول الكلابية في الصفات والملاحظ فيها:

١ ـ هو تأثر الكلابية بأصل المعتزلة وهو نفي الصفات الفعلية الاختيارية والتي تتعلق بمشيئة الله وقدرته منعاً من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى.

٢ ـ قولهم بالكلام النفسي، وأن القرآن الكريم ليس كلام الله على الحقيقة لأن كلامه تعالى عندهم هو معنى واحد قائم بذاته تعالى.

كذلك من الملاحظ على أقوالهم في الصفات الذاتية التي أثبتوها أنها صفات أزلية واحدة قديمة قائمة بذاته كصفتا السمع والبصر.

كذلك نتج عن قولهم بوحدة الصفات قولهم بالموافاة لأن صفتي الرضا والغضب عندهم كل صفة هي واحدة لا تتجدد أي أن الله تعالى لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن قضى أكثر عمره كافراً، ولم يزل ساخطاً عمن يعلم أنه يموت كافراً وإن قضى أكثر عمره مؤمناً.

كذلك يوضح هذا الفصل مدى قرب الأشاعرة من الكلابية حيث وجدت هذه الأقوال عندهم، مع اختلاف بسيط من ذلك أن الكلابية في إثباتها للصفات تجاوزت السبع صفات التي أثبتتها الأشاعرة.

لذلك نقول أن هناك أثر واضح من الكلابية على الأشاعرة ظهر ذلك في كتب الأشاعرة فيما بعد.

أما قول الكلابية في القدر فصعُب في هذا الفصل تحديد قول الكلابية في مسألة قدرة العبد ومدى تأثيرها في فعله، وهل مسألة الكسب الأشعري

مصدرها الأشعري أم أنه أخذها من ابن كلاب وإن كنت أرجح الأول.

وقول الكلابية في الإيمان مخالف لقول السلف فيما عدا قول القلانسي والثقفي منهم، حيث كان موافق لقول السلف.

وفي هذا الفصل ظهر متابعة الأشاعرة للكلابية في قولهم بالإيمان وخروج الأعمال من حقيقة الإيمان.

بقي أن نقول أن من النتائج المهمة في هذا البحث هو بيان موقف السلف في الأمور السابقة وبيان أن منهجهم يعتمد في أساسه على الكتاب والسنة، ولا ينكر دور العقل في محيط عمله.

كذلك بيان موقفهم من الأمور المجملة حيث يفصلون القول فيها ليظهر الحكم الصحيح، فكانت أقوالهم دائماً أصح الأقوال.

وبعد فهذا الجهد وما وجد فيه من صواب وتوفيق فهو من الله تعالى وله الحمد والمنّة وما وجد فيه من خطأ فهو من نفسي والشيطان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

ـ أ ـ

ـ الإباضية عقيدة ومذهباً، د. صابر طعيمة، ط، ١٤٠٦ هـ، دار الجيل، بيروت.

ـ الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ط ٢، ١٤١٠ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، للإمام عبيد الله ابن بطة العكبري، تحقيق رضا بن نعسان معطي، ط ٢، ١٤١٥ هـ، دار الراية الرياض.

ـ ابن تيمية السلفي، د. محمد خليل هراس، ط ١٤٠٤ هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

ـ أبو حامد الغزالي والتصوف، عبد الرحمن محمد دمشقية، ط ٢، ١٤٠٩ هـ، دار طيبة للنشر: الرياض.

ـ إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، محمد الحسيني الزبيدي، ط ١، ١٤٠٩ هـ، دار الكتب العلمية لبنان.

ـ إثبات صفة العلو للإمام عبد الله المقدسي، تحقيق أحمد بن عطية الغامدي، ط ١، ١٤٠٩ هـ، مؤسسة علم القرآن، بيروت.

ـ اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن قيم الجوزية،

ط ١، ١٤٠٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الاحتجاج بالقدر لابن تيمية، ط ١٣٩٣ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- إحصاء العلوم للفارابي، تحقيق د. عثمان أمين، ط ٣، ١٩٦٨ م، مكتبة الأنجلو.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ط ١، ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي، تحقيق أحمد السقا، ط ١، ١٤٠٦ هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك الجويني، تحقيق أسعد تميم، ط ١، ١٤٠٥ هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان.
- أساس التقديس في علم الكلام لفخر الدين الرازي، ط ١، ١٤١٥ هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ط ١٩٧٣ م، دار الكتب الحديثة.
- أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن قيم الجوزية، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط ٣، ١٩٧٦ م، دار الكتاب الجديد، بيروت.
- الأسماء والصفات لابن تيمية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، ١٤٠٨ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأسماء والصفات لأبي بكر أحمد البيهقي، تعليق عمر زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- إشارات المرام من عبارات الإمام كمال الدين البياضي، ط ١، ١٣٦٨ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- الأشعري، د. حمودة غرابة، مطبعة الرسالة.

ـ أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام، د. عبد الفتاح الفاوي، ط ١٩٨٣ م، مكتبة دار العلوم.
ـ أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ط ١، ١٣٤٦ هـ، دار المدينة للطباعة والنشر، لبنان.
ـ الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، ط ٤، ١٤١٦ هـ، دار ابن عفان الخبر.
ـ الاعتقاد والهداية للإمام أبي بكر البيهقي، تحقيق كمال الحوت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، عالم الكتب، بيروت.
ـ الأعلام للزركلي، ط ٦، ١٩٨٤ م، دار العلم للملايين، بيروت.
ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، ١٣٧٤ هـ، مطبعة السعادة القاهرة.
ـ أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبهات للإمام زين الدين مرعي الكرمي المقدسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ١، ١٤٠٦ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
ـ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، تقديم، د. عادل العوا، ط ١، ١٣٨٨ هـ، دار الأمانة لبنان.
ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية، تحقيق ناصر العقل، ط ١، ١٤٠٤ هـ.
ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند، ط ١٣٩٣ هـ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
ـ الأنساب للسمعاني، تحقيق عبد الرحمن المعلمن وآخرون، ط ٢، ١٤٠٠ هـ، نشر محمد أمين بيروت.
ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، تحقيق محمد

زاهد الكوثري، ط ٢، ١٣٨٢ هـ، مؤسسة الخانجي، القاهرة.
- إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى، ط ١٣٥٤ هـ، مطبعة الراعي، النجف.
- الإيمان لابن تيمية تخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط ٤، ١٤١٣ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- الإيمان لأبي بكر عبد الله بن أبي شيبة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني المطبعة العمومية، بدمشق.
- الإيمان أركانه حقيقته ونواقضه، د. محمد نعيم ياسين.

- ب -

- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان لأبي الفضل السكسكي، تحقيق د. بسام العموش، ط ١، ١٤٠٨ هـ، مكتبة المنار، الأردن.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية تعليق محمد عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، ١٣٩١ هـ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة.

- ت -

- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، المكتبة السلفية المدينة المنورة.
- تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين نقله للعربية د. محمود فهمي حجازي ١٩٨٣ م جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- تاريخ الفكر الإسلامي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ط ٢، ١٩٧٣ م، دار النهضة العربية، بيروت.
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د. عمر فروخ، ط ٤، ١٩٨٣ م، دار العلم للملايين، لبنان.

- تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٥، ١٩٨١ م، دار النهضة العربية، بيروت.
- تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، تحقيق كلود سلامة، ط ١، ١٩٩٣ م، نشر الجفان والجابي للطباعة والنشر، دمشق.
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، ط ٣، ١٤٠٤ هـ، دار الكتاب العربي، لبنان.
- تحريم النظر في كتب الكلام لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، ط ١، ١٤١٠ هـ، دار عالم الكتب، الرياض.
- تحفة المريد، شرح لجوهرة التوحيد للبيجوري، مطبعة الاستقامة، القاهرة.
- التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات لابن تيمية، تحقيق محمد السعوي، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.
- التعريفات للجرجاني، ط ١٩٧٤ م، الدار التونسية للنشر.
- تفسير المنار محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- التمهيد للباقلاني، تحقيق مكارثي، ط ١٩٥٧ م، المكتبة المشرفية، بيروت.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرزاق، ط ١٩٦٦ م، مكتبة النهضة المصرية.
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين محمد الملطي، تحقيق يمان سعد الدين المياديني، ط ١، ١٤١٤ هـ، رمادي للنشر، الدمام.
- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ط ١٣٢٦ هـ، دائرة المعارف العثمانية، دار صادر بيروت.

- تهذيب اللغة محمد أحمد الأزهري، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط ١٩٦٧ م، دار الكتاب العربي.
- التوحيد لأبي منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.

-ح-

- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، د. محمد ربيع المدخلي، ط ١، ١٤٠٩ هـ، مكتبة لينة، دمنهور.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، ط ١٣٩١ هـ، مطبعة السعادة، مصر.

-خ-

- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، ط ١، ١٤٠٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

-د-

- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ١٩٨٠ م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- دراسات في العقيدة، د. شوقي إبراهيم، طبعة ١٩٨٥ م، دار الهدى، مصر.
- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، ط ١، ١٤٠٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

-ر-

- الرد على الجهمية للدارمي، تحقيق بدر الدين، ط ١، ١٤٠٥ هـ، الدار السلفية، الكويت.
- الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ط ٤، ١٤٠٤ هـ، دار اللواء، الرياض.

- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، تعليق د. رفيق العجم، ط ١، ١٩٩٣ م، دار الفكر اللبناني، بيروت.
- الرسالة الإكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، لابن تيمية تقديم أحمد حمدي إمام، ط ١٤٠٣ هـ، مطبعة المدني القاهرة.
- رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاكر الجنيد، ط ١، ١٤٠٩ هـ، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة.
- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق محمد باكريم عبد الله، ط ١، ١٤١٤ هـ، دار الراية، الرياض.
- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم القشيري، نشر دار الكتاب العربي، لبنان.
- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، للحسن بن عبد المحسن أبي عذبة، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ط ١، عالم الكتب، بيروت.
- رؤية الله تبارك وتعالى لأبي محمد عبد الرحمن ابن النحاس، تحقيق د. علاء الدين علي رضا، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار المعراج الدولية للنشر، بيروت.

- ز -

- زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، د. عبد الرزاق عبد المحسن البدر، مكتبة دار القلم والكتاب.

- س -

- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- سؤالان في القضاء والقدر لابن تيمية، تعليق أبو المجد حرك، ط ١، ١٤١٣ هـ، الدار المصرية، اللبنانية.
- سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ١، ١٤٠٢ هـ، مؤسسة الرسالة، لبنان.

- ش -

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، المكتب التجاري، بيروت.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، تحقيق د. أحمد سعيد الغامدي ط ٣، ١٤١٥ هـ، دار طيبة للنشر، الرياض.
- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار الهمذاني، ط ١، ١٣٨٤ هـ، مكتبة وهبة.
- شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، تحقيق كلود سلامة، ط ١٩٧٤ م وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة القاهرة.
- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، تحقيق د. عبد المحسن التركي، ط ٥، ١٩٩٢ م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، د. صالح الفوزان، ط ٥، ١٤١٠ هـ، مكتبة المعارف، الرياض.
- شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لموقف الدين ابن قدامة المقدسي شرح محمد صالح العثيمين، ط ٣، ١٤٠٥ هـ، مكتبة المعارف، الرياض.
- شرح المقاصد سعد الدين التفتازاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ط ١، ١٩٨٩ م عالم الكتب، بيروت.
- الشريعة للإمام أبي بكر محمد الحسين الآجري، تحقيق محمد بن الحسين إسماعيل، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية، تعليق مصطفى الشلبي، ط ٢، ١٤١٥ هـ، مكتبة السوادي، جدة.

- ص -

- الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العربي، مصر.
- الصفات الإلهية بين السلف والخلف، عبد الرحمن الوكيل، نشر مؤسسة قرطبة القاهرة.
- الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، د. محمد أمان الجامي، دار التقوى المدينة المنورة.
- صفوة الصفوة لابن الجوزي، تحقيق محمود فاخوري، ط ١، ١٣٨٩ هـ، دار الوعي حلب.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي، تعليق د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ط -

- طبقات الأولياء لابن الملقن، تحقيق نور الدين شريبة، ط ١، ١٣٩٣ هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- طبقات الشافعية لأبي بكر ابن قاضي شهبة، ط ١٤٠٧ هـ، مؤسسة دار الندوة الجديدة، لبنان.
- طبقات الشافعية لجمال الدين الأسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، ط ١٤٠١ هـ دار العلوم للطباعة.
- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، ط ٢، دار المعرفة، لبنان.
- طبقات الصوفية عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣، ١٤٠٦ هـ مكتبة الخانجي، القاهرة.

- ع -

- العبر وديوان المبتدأ والخبر (تاريخ ابن خلدون) ابن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت.
- العقائد الإسلامية سيد سابق، ط ١٤١٢ هـ، الفتح للإعلام العربي، القاهرة.
- عقائد السلف د. علي سامي النشار وعمار جمعة الطالبي، مكتبة الآثار السلفية.
- العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية لأحمد آل أبو طامي، ط ١، ١٩٧٠ م بيروت.
- العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، ط ٢، ١٣٩٨ هـ، دار الكندي.
- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، عبد الله يوسف الجديع، ط ٢، ١٤١٦ هـ، دار الإمام مالك، الرياض.
- علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة لابن حزم، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، ط ١، ١٩٨٩ م، المكتب الثقافي.

- غ -

- غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ط ١٣٩١ هـ، مطابع الأهرام، القاهرة.

- ف -

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تصحيح محب الدين الخطيب، ط ١، ١٤٠٧ هـ، دار الريان للتراث، القاهرة.
- الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية، تحقيق حسين يوسف غزال، ط ٣ ١٤٠٧ هـ، دار إحياء العلوم، بيروت.
- الفرق بين الفرق عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الفرق الكلامية الإسلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، ط ٢، ١٤٠٧ هـ، مكتبة وهبة.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد ابن حزم، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر و د. عبد الرحمن عميرة، ط ١٤٠٥ هـ، دار الجيل، بيروت.
- فكر الحارث المحاسبي في ميزان الكتاب والسنة، خالد الخطيب، ط . . . . ، ١٤١٧ هـ، مطبوعة لجامعة الملك سعود.
- الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، د. محمد السيد نعيم ود. عوض الله جاد حجازي، ط ٢، ١٣٧٩ هـ، القاهرة.
- الفلسفة عند اليونان، د. أميره حلمي مطر، ط ١٩٨١ م، دار النهضة العربية القاهرة.
- الفهرست لمحمد بن إسحاق النديم، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، ط ١، ١٩٨٥ م دار القطري بن الفجاءة.
- فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق إحسان عباس دار الثقافة بيروت.
- في علم الكلام، د. أحمد صبحي، ط ٥، ١٤٠٥ هـ، دار النهضة العربية، بيروت.

- ق -

- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادي، ط ٢، ١٣٧١ هـ، نشر مؤسسة الرسالة بيروت.
- قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة الشيباني، ط ٢، ١٤١٤ هـ، دار القارىء العربي.
- قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب محمود وأحمد أمين، ط ٨، مكتبة النهضة المصرية.

- القضاء والقدر في الإسلام، د. فاروق الدسوقي، ط ١٤٠٤ هـ، دار الدعوة للنشر الإسكندرية.
- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة، د. عبد الرحمن صالح المحمود، ط ١، ١٤١٤ هـ، دار النشر الدولي، الرياض.
- قواعد العقائد أبو حامد الغزالي، تحقيق موسى محمد علي، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، عالم الكتب.
- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين ط ١٤٠٦ هـ، مكتبة الكوثر الإسلامية.
- قواعد المنهج السلفي عند ابن تيمية، د. مصطفى حلمي، ط ١، دار الأنصار القاهرة.

ـ ك ـ

- كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني المطبعة العمومية بدمشق.
- كتاب الإيمان للإمام ابن مندة، تحقيق د. علي الفقيهي، ط ١، ١٤٠١ هـ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية، د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ط ١، ١٤٠٠ هـ، دار الشروق.
- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب للإمام محمد بن خزيمة، تحقيق محمد خليل هراس، ط ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجل وصفاته للإمام ابن مندة، تعليق د. علي الفقيهي، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة.
- كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، تحقيق، د. حسين أتاي، ط ١، ١٤١١ هـ، مكتبة دار التراث القاهرة.

- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق د. لطفي عبد البديع، ط ١٩٦٣ م، المؤسسة المصرية.
- الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية، د. حسن محرم الحويني، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مطبوعة على الآلة.

- ل -

- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور، ط ١، دار صادر، بيروت.
- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ط ١٩٧١ م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات لبنان.
- اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والقدر وأفعال العباد، إبراهيم مصطفى الحلبي تعليق محمد زاهد الكوثري، ط ١٣٥٨ هـ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مصر.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، تحقيق حمودة غرابة ط ١٩٧٥ م، طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان، ط ١، ١٤٠٨ هـ، دار لبنان للطباعة والنشر.
- لوامع الأنوار البهية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، محمد السفاريني، تعليق عبد الرحمن أبابطين وسليمان بن سحمان، ط ٣، ١٤١١ هـ المكتب الإسلامي، بيروت.

- م -

- الماتريدية أحمد عوض اللهيبي، ط ١، ١٤١٣ هـ، دار العاصمة، الرياض.
- مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، مطبعة محمد علي صبيح.
- مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية، تعليق محمد رشيد رضا، دار الباز، مكة المكرمة.

- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه، ط ١، ١٣٩٨ هـ، مطابع دار العربية للنشر، لبنان.
- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين - فتاوى العقيدة، ترتيب فهد بن ناصر السليمان، ط ٢، ١٤١٤ هـ، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض.
- محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. داود علي الفاضل، مكتبة دار الفكر.
- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة د. أحمد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
- مختار الصحاح محمد بن أبي بكر الرازي، ط ١٤٠٧ هـ، دار الجيل، بيروت.
- مختصر الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية، تحقيق سيد إبراهيم، ط ١، ١٤١٢ هـ، دار الحديث، القاهرة.
- مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، ط ١٣٧٥ هـ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، ط ٢، ١٤١١ هـ، مكتبة وهبة.
- مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، ط ٣، ١٩٨٣ م، دار العلم للملايين.
- مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، أحمد عبد الرحمن القاضي، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار العاصمة، الرياض.
- مروج الذهب للمسعودي، تحقيق شارل بلا، ط ١٩٦٥ م، الجامعة اللبنانية، بيروت.
- المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، تحقيق د. عبد الإله الأحمد، ط ٢، ١٤١٦ هـ، دار طيبة، الرياض.

- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد للحافظ أحمد الحكمي، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية.
- المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، طارق عبد الحليم، ط ١، ١٤٠٨ هـ دار الأرقم، برمنجهام.
- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد عبد الله المعتق ط ١٤٠٩ هـ، دار العاصمة، الرياض.
- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ط ١، ١٣٦٩ هـ، دار إحياء الكتب العربية.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، ط ١٣٨٥ هـ، القاهرة.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زادة، تحقيق كامل بكري، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، إشراف د. محمد أحمد خلف الله مكتبة الأنجلو، مصر.
- مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري، تصحيح هلموت ريتر، ط ٣، ١٤٠٠ هـ، فرانز شتايز بقيسبادن .
- المقدمة لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني.
- الملل والنحل عبد الكريم الشهرستاني، تعليق أحمد فهمي، ط ١٤١٠ هـ، دار الكتب العلمية، لبنان.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي سامي النشار، دار الثقافة الإسكندرية.

- المنقذ من الضلال، الغزالي، تعليق محمد جابر، المكتبة الثقافية، لبنان.
- منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ١، ١٤٠٦ هـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- منهج السلف في الأسماء والصفات، شاكر توفيق العاروري، ط ١، ١٤١٧ هـ رمادي للنشر، الدمام.
- منهج علماء الحديث في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، ط ٢، ١٩٩٢ م، دار الدعوة، الإسكندرية.
- المنهج القويم لتصحيح أفكار الفرق المختلفة في صفات رب العالمين، إبراهيم سعيداي، ط ١، ١٤١٥ هـ، دار الاحتساب.
- المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى، ط ١٣١٦ هـ، حيدر آباد.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي، مطبعة بولاق، دار صادر بيروت.
- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية، ط ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود، ط ٢، ١٤١٦ هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
- موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، ط ١، ١٣٥٢ هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.
- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د. سليمان الغصن، ط ١، ١٤١٦ هـ، دار العاصمة للنشر.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ١، ١٣٨٢ هـ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. .

- ميزان العمل لأبي حامد الغزالي، تعليق أحمد شمس الدين، ط ١، ١٤٠٩ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ن -

- النبوات لابن تيمية، تحقيق محمد عبد الرحمن عوض، ط ٢، ١٤١١ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- نشأة الأشعرية وتطورها، د. جلال محمد موسى، ط ١، ١٣٩٥ هـ، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، ط ٤، ١٩٦٦ م، دار المعارف.
- نقض المنطق لابن تيمية، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع ط ١٣٧٠ هـ.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحرير ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد.

- هـ -

- هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين إسماعيل باشا البغدادي، ط ٣، ١٩٥٧ م، وكالة المعارف إستانبول.

- و -

- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، ط ١٤٠٢ هـ، دار فرانز شتايز بڤيسبادن.
- الوصايا للمحاسبي، تحقيق عبد القادر عطا، ط ١٣٨٤ هـ، القاهرة.
- وفيات الأعيان لشمس الدين أحمد بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت.

الفهـرس